E. P. Thompson

Miseria de la teoría

Editorial Crítica

MISERIA DE LA TEORÍA

CRÍTICA/Historia
Director: JOSEP FONTANA

Creative Commons

Título original:

The Poverty of Theory or an Orrery of Errors, en
THE POVERTY OF THEORY AND OTHER ESSAYS
Merlin Press, Londres

Maqueta: Alberto Corazón
© 1978: Edward P. Thompson, Worcester (Inglaterra)
© 1981 de la traducción castellana para España y América:
Editorial Crítica, S. A., Pedró de la Creu, 58, Barcelona-34

ISBN: 84-7423-160-4
Depósito legal: B. 36.245-1981
Impreso en España
1981. — Gráficas Salvá, Casanova, 140, Barcelona - 36

Dejar el error sin refutación equivale a estimular la inmoralidad intelectual.

KARL MARX

Los discípulos deben a sus maestros sólo una fe temporal y una suspensión del propio juicio hasta tanto no han recibido una instrucción completa, pero no una dimisión absoluta ni un cautiverio perpetuo de su mente ... Así pues, dejemos que los grandes autores reciban el tributo que les corresponda, sin que el tiempo, que es el autor de todos los autores, se vea privado del suyo, el cual consiste en avanzar ininterrumpidamente en el descubrimiento de la verdad.

FRANCIS BACON

La razón, o la justificación de todo lo que ya hemos conocido, no seguirá siendo la misma cuando conozcamos más cosas.

WILLIAM BLAKE

I. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN *

Durante una época, a lo largo de muchas décadas, la concepción materialista de la historia —el primer retoño intelectual, en el tiempo, de Marx y Engels— ha venido creciendo segura de sí misma. Como práctica intelectual llegada a madurez («materialismo histórico») es tal vez la disciplina más robusta procedente de la tradición marxista. Incluso durante el transcurso de mi vida de historiador —y en virtud de la obra de compatriotas míos—, los avances han sido considerables, y uno había supuesto que se trataba de avances en lo que atañe al *conocimiento*.

Esto no equivale a decir que este conocimiento sea finito, ni que esté sujeto a «prueba» alguna de cientificismo positivista. Ni equivale a suponer que el avance ha sido linear y sin problemas. Se dan serios desacuerdos, y subsisten complejos problemas no sólo irresueltos sino, en muchos casos, apenas desvelados. Es posible que el propio éxito del materialismo histórico como práctica haya fomentado un aletargamiento conceptual que ahora está desencadenando sobre nuestras cabezas su inevitable venganza. Y esto es sumamente probable en aquellas partes del mundo de habla inglesa donde una vigorosa

* Este ensayo es una intervención polémica y no he creído necesario documentar cada una de sus afirmaciones. Las citas a las dos obras fundamentales de Althusser se hacen según las ediciones originales francesas siguientes: *Pour Marx* (PM), Maspero, París, 1968, y *Lire le Capital* (LC), 2 vols., Maspero, París, 1968. Las restantes obras de Althusser se citan según ediciones inglesas: *Essays in self-criticism* (Ensayos), New Left Books, Londres, 1976; *Lenin and philosophy* (LF), New Left Books, Londres, 1971; *Politics and history* (PH), New Left Books, Londres, 1977. Entre paréntesis van las abreviaturas usadas para citar cada obra. [Los títulos de los capítulos son de la edición castellana. *N. del t.*]

puesta en obra del materialismo histórico se ha efectuado en el marco de una herencia discursiva «empírica» que viene reproducida por fuertes tradiciones educativas y culturales.[1]

Todo esto es posible, e incluso probable. Pero, aun así, las cosas no deben desorbitarse. Pues lo que un filósofo con un trato sólo ocasional con el ejercicio de la historia puede contemplar y, acto seguido, menospreciar con ferocidad de gesto, motejándolo de «empirismo», puede que sea, en realidad, el resultado de arduas confrontaciones efectuadas tanto en el marco de forcejeos conceptuales (la determinación de las cuestiones apropiadas, la elaboración de hipótesis y la denuncia de contenidos ideológicos en la historiografía preexistente) como en los intersticios del propio método histórico. Y la historiografía marxista que ahora tiene una presencia internacional ha contribuido significativamente no sólo a su propia autocrítica y a su maduración (por vías *teoréticas*), sino también a imponer (mediante repetidas controversias, una gran cantidad de trabajo intelectual y algo de polémica) su presencia a la historiografía ortodoxa: imponiendo su propia «problemática» (en el sentido que le da Althusser) —o la de Marx— sobre áreas significativas de la investigación histórica.

Al estar metidos en esas confrontaciones, supongo que hemos dejado de lado nuestras vías de abastecimiento teórico. Pues en el momento en que parecíamos estar en buenas condiciones para ulteriores avances, fuimos repentinamente atacados por la retaguardia; y no desde una retaguardia de manifiesta «ideología burguesa», sino desde una retaguardia que pretendía ser más marxista que Marx. Desde los cuarteles generales de Louis Althusser y de sus numerosos seguidores se lanzó un asalto desmedido contra el «historicismo». Los avances del materialismo histórico, su supuesto «conocimiento» han descansado —según resulta— sobre un pilar epistemológico endeble y podrido (el «empirismo»); en cuanto Althusser sometió este pilar a un severo análisis, se tambaleó y cayó por los suelos; y el entero edificio del materialismo histórico se deshizo en ruinas a su alrededor. No sólo resulta que los seres humanos nunca han «hecho su propia historia» en absoluto (y son sólo *Träger* o vectores de deter-

1. He tratado de distinguir «empirismo» de «lenguaje» empírico en «The peculiarities of the English», *Socialist Register* (1965), pp. 336-337, publicado de nuevo en *The poverty of theory and other essays*, Merlin, Londres, 1978.

minaciones estructurales), sino que además se pone de manifiesto que la empresa del materialismo histórico —el logro de conocimiento histórico— ha sido desde el principio una tarea mal planteada, puesto que la historia «real» es incognoscible y no puede decirse que exista. Por decirlo con palabras de dos postalthusserianos cuyo mérito consiste en haber llevado la lógica althusseriana hasta su propia reducción al absurdo, «la historia está condenada al empirismo por la naturaleza de su objeto». Pero el empirismo, como es sabido, no es más que una desacreditada manifestación de la ideología burguesa: «Pese a las pretensiones empiristas de la práctica histórica, el objeto real de la historia es inaccesible al conocimiento». De ahí se sigue que:

> El marxismo, como práctica teórica y política, no gana nada asociándose con la literatura histórica y la investigación histórica. El estudio de la historia no sólo carece de sentido desde el punto de vista científico, sino también desde el político.[2]

El proyecto al cual se han dedicado muchas vidas durante generaciones es presentado, pues, como una ilusión (si es «inocente») y como algo peor (en caso contrario). Sin embargo, los materialistas históricos pertenecientes a mi propia generación han sido remisos a reconocer su abyecta orientación. Siguen trabajando con sus viejos y reprobables métodos. Algunos están demasiado ocupados para haber podido leer las denuncias formuladas contra ellos, pero los que lo han hecho han reaccionado de dos maneras distintas. Muchos han contemplado al adversario con indiferencia, viendo en él una aparición como de otro mundo, una extravagancia propia de una moda intelectual, que con el tiempo desaparecerá si ellos cierran los ojos. Pueden acertar en el primero de ambos supuestos —en el de que el «marxismo» intelectual sea una extravagancia intelectual—, pero no por esta razón se disipará. Los historiadores deberían saber que las extravagancias, cuando son toleradas —e incluso halagadas y alimentadas—, pueden mostrar una influencia y una longevidad sorprendentes. (Después de todo, para una mente racional la mayor parte de la historia de las ideas es una historia de extravagancias.)

2. B. Hindess y P. Q. Hirst, *Pre-capitalist modes of production*, Londres, 1975, pp. 310, 312.

Esta concreta extravagancia, según mi opinión, se ha materializado firmemente en una capa social determinada, la *lumpenintelectualidad* burguesa:[3] se trata de aspirantes a intelectuales, cuya formación intelectual de aficionados los desarma ante absurdos evidentes y disparates filosóficos elementales, y cuya inocencia en la *práctica* intelectual los deja paralizados en la primera telaraña de razonamiento escolástico con la que topan; y *burgueses* porque, si bien muchos de ellos quisieran ser «revolucionarios», son sin embargo ellos mismos el producto de una particular «coyuntura» que ha roto los circuitos entre la intelectualidad y la experiencia práctica (tanto en los movimientos políticos reales como en la segregación impuesta por las estructuras institucionales contemporáneas), por lo cual son susceptibles de efectuar *imaginarios* psicodramas revolucionarios —en los cuales cada uno supera al otro en la adopción de feroces posturas verbales—, mientras que de hecho recaen en una muy vieja tradición de elitismo burgués para la cual la teoría althusseriana está hecha a la medida. Mientras que sus antecesores intervenían en la política, ellos tienden más a menudo a apartarse de ella, encerrados y aprisionados en su propio drama, o a ser, como se ha dicho, «emigrados interiores».[4] Sin embargo, continúan teniendo una importancia práctica considerable en desorganizar el discurso intelectual constructivo de la izquierda y en reproducir continuamente la división elitista entre teoría y práctica. Es posible que si sufrimos experiencias suficientemente duras se disipen tal vez las extravagancias, y que muchos de sus adictos sean solicitados para un movimiento político e intelectual serio. Pero ya es hora de que se empuje en esta dirección.

La otra reacción común entre los materialistas históricos es más censurable: es la de la complicidad. Echan un vistazo hacia el marxismo althusseriano y no lo entienden del todo —y tampoco les gusta lo que entienden—, pero lo aceptan, como «un» marxismo entre otros. No debe esperarse que los filósofos entiendan la historia (ni la antropología, la literatura o la sociología), pero Althusser

3. Estoy en deuda por esta categoría con mi amigo Rodney Hilton, aunque él no es responsable de las maneras en que la uso.

4. Véase Hans Magnus Enzensberger, *Raids and reconstructions*, Pluto Press, Londres, 1976, p. 296; y a propósito de «una forma muy peligrosa de exilio interior», Raymond Williams, «Notes on Marxism in Britain since 1945», *New Left Review*, 100 (noviembre 1976-enero 1977), p. 92.

es un filósofo que se dedica a lo suyo. Y no cabe duda de que se necesita cierto rigor conceptual; tal vez incluso se puedan pedir prestadas porciones de la teoría («sobredeterminación», «instancias»). Al fin y al cabo todos somos marxistas. De esta manera se negocia una especie de compromiso tácito, aunque la mayor parte de la negociación consiste en callar, y el *conjunto* de la negociación consiste en ceder terreno a Althusser. Pues Althusser jamás ha ofrecido ningún tipo de compromiso; y no ciertamente al «historicismo», al «humanismo» y al «empirismo».

Esto es censurable porque revela una falta de principios en el campo de la teoría. Althusser y acólitos desafían, en su meollo, el propio materialismo histórico. No ofrecen su modificación sino su desplazamiento. A cambio proponen un teoricismo ahistórico que, en un primer examen, se revela ya a sí mismo como idealismo. ¿Cómo es posible para estos dos elementos, entonces, coexistir en el seno de una sola tradición? Una de dos: o bien en los últimos años se ha venido produciendo una mutación muy extraordinaria dentro de la tradición marxista, o esa tradición se está fragmentando en dos —o más— partes. Lo que está amenazado, e incluso rechazado de manera activa, es la entera tradición de análisis histórico y político marxista substantivo, y su conocimiento acumulativo (a la vez que provisional). Y si, como supongo, el marxismo althusseriano es no sólo un idealismo, sino que además tiene muchos de los atributos de una *teología*, entonces lo que está a la orden del día, dentro de la tradición marxista, es la defensa de la razón misma.

II. UN NUEVO IDEALISMO MARXISTA

Voy a ofrecer de entrada un mapa de hacia dónde pretendo ir, puesto que inevitablemente habrá ciertos desvíos y deberé volver a veces sobre mis propios pasos. Dedicaré mi atención central a Althusser —y a los textos críticos formativos: *Pour Marx* y *Lire le Capital*—, sin consumir tiempo en torno a su numerosa progenie. Es cierto que muchos de éstos repudian a su maestro, y que otros están influidos por él sólo en ciertas áreas de su pensamiento. Pero espero que algunos de mis razonamientos generales —en particular sobre el «empirismo» y el «moralismo»— puedan tomarse de tal modo que se apliquen también a ellos. Pido excusas por esta preterición; pero la vida es demasiado breve para seguir, por ejemplo, a Hindess y Hirst hasta cada uno de sus cubiles teoricistas. Tampoco entraré en liza contra un adversario de más envergadura, Poulantzas, quien —igual que Althusser— no logra entender las categorías *históricas* (de clase, ideología, etc.) empleadas por Marx. Tal vez en otra ocasión. Quedémonos por ahora con el Aristóteles del nuevo idealismo marxista.

Voy a argumentar las siguientes proposiciones y a examinarlas una tras otra. 1) La epistemología althusseriana deriva de un tipo limitado de proceso académico de adquisición de conocimientos, y carece de validez general. 2) En consecuencia, carece de la categoría (o modo de tratamiento) de la «experiencia» (o huella que deja el ser social en la conciencia social); de ahí que falsee el «diálogo» con la evidencia empírica que es inherente a la producción de conocimiento, y a la propia práctica de Marx, y que caiga continuamente en modos de pensamiento calificados como «idealistas» en la tradición marxista. 3) En particular, confunde con el *empirismo* lo que es el necesario diálogo empírico, y en coherencia con ello tergiversa (de

las formas más ingenuas) la práctica del materialismo histórico, incluyendo el propio trabajo intelectual de Marx. 4) La crítica resultante del «historicismo» es en ciertos puntos *idéntica* a la crítica señaladamente antimarxista del historicismo (como la que viene representada por Popper), aunque sus autores infieran de ella conclusiones opuestas.

La argumentación de los puntos anteriores nos ocupará bastante espacio en nuestro camino. A continuación propondré otras críticas: 5) El estructuralismo de Althusser es un estructuralismo estático, que difiere del método histórico de Marx. 6) De ahí que el universo conceptual de Althusser no tenga categorías adecuadas para explicar la contradicción, el cambio o la lucha de clases. 7) Estas debilidades cruciales explican por qué Althusser es llevado a mantenerse silencioso (o evasivo) respecto a otras categorías importantes, como las de «economía» y «necesidades», entre otras. 8) De ello se sigue que Althusser (y su progenie) se ven incapaces de tratar, salvo de la forma más abstracta y teórica, cuestiones referentes a los valores, a la cultura y también a la teoría política.

Cuando estas proposiciones elementales hayan sido establecidas (o «probadas», como diría Althusser), podremos contemplar con distanciamiento la elaborada y sofística estructura en su integridad. Podremos incluso intentar otro tipo de «lectura» de sus palabras. Y si no hemos quedado exhaustos, podremos plantear algunas cuestiones de un tipo distinto: ¿cómo ha llegado a producirse esta fractura extraordinaria en la tradición marxista? ¿Cómo hay que entender el estructuralismo althusseriano, no en su autoevaluación como ciencia, sino *en tanto que ideología*? ¿Cuáles han sido las condiciones específicas para la génesis y maduración de esta ideología y para su rápida difusión en Occidente? Y ¿cuál es la significación política de este desmesurado ataque contra el materialismo histórico?

III. LAS MATERIAS PRIMAS DEL CONOCIMIENTO

Inicio mi razonamiento con una manifiesta desventaja. Pocos espectáculos serían más risibles que el ofrecido por un historiador inglés —por añadidura convicto y confeso de prácticas empíricas— tratando de aportar corrección epistemológica a un riguroso filósofo parisiense.

En cuanto contemplo el papel que tengo ante mí, me parece percibir los vagos rostros de una audiencia expectante a duras penas capaz de disimular su creciente júbilo. No pretendo darles satisfacción. Yo no comprendo las proposiciones de Althusser referentes a la relación entre el «mundo real» y el «conocimiento», y por lo tanto no puedo arriesgarme a someterlas a discusión.

Ciertamente, he *tratado* de comprenderlas. A lo largo de las páginas de *Pour Marx*, la cuestión de cómo estas «materias primas» del mundo real llegan al laboratorio de la práctica teórica (para ser procesadas según las Generalidades I, II y III) pide a gritos alguna respuesta. Pero la oportunidad de la revelación resulta obviada. Al buscar luego en *Lire le Capital* nos enteramos, con creciente excitación, de que ahora, por fin, se dará una respuesta. En lugar de ella, lo que nos espera es un anticlímax. Primeramente debemos soportar algo de tedio y algo más de exasperación ante la conminación ritual efectuada contra el «empirismo»; ni siquiera alguien carente de rigor filosófico puede dejar de subestimar el hecho de que Althusser confunde e identifica continuamente el modo empírico (o las técnicas empíricas) de investigación con algo completamente distinto, la construcción ideológica llamada *empirismo*, y de que, además, él mismo simplifica la polémica caricaturizando incluso este «empirismo» y adscribiéndole, indiscriminada y erróneamente, procedimientos «esen-

cialistas» de abstracción.[1] Pero al cabo del tiempo, después de cincuenta páginas, llegamos... ¿a qué? «Podemos decir, entonces, que el mecanismo de producción del efecto de conocimiento reside en el mecanismo que sostiene el juego de las formas de orden en el discurso científico de la demostración.» (LC, I, p. 83.) Treinta y dos palabras. Y luego, el silencio.

Si comprendo estas palabras, las considero desafortunadas. Porque se nos ha hecho recorrer tan largo camino sólo para que se nos repita, en términos distintos, la cuestión del comienzo. Los efectos de conocimiento llegan, bajo forma de «materias primas» (Generalidades I, que son ya artefactos de cultura, con más o menos impureza ideológica), obedientemente, tal como lo pide «el discurso científico de la demostración». Debo explicar mi objeción; y en primer lugar lo que mi objeción *no es*.

No objeto a que Althusser no dé «garantías» en cuanto a una identidad entre el objeto «real» y su representación conceptual. Es de esperar que cualquier garantía formal de este tipo sea de dudosa eficacia: incluso un conocimiento meramente ocasional de la filosofía hace pensar que tales garantías tienen un plazo de validez breve y contienen muchas cláusulas en letra pequeña que exoneran al valedor de su credibilidad. Tampoco objeto a que Althusser haya abandonado el tedioso terreno de tratar de dilucidar una correspondencia biunívoca entre este hecho u objeto material «real» y la percepción/intuición/sensación/concepto. Tal vez habría sido más honesto haber confesado con franqueza que, con esto, abandonaba también algunas de las proposiciones de Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*; pero por la más insignificante sílaba de Lenin profesa Althusser un temor religioso.[2] Y sin duda podría haber confesado que, al cambiar de terreno, no estaba creando una moda filosófica, sino que la estaba siguiendo.

1. Véase Leszek Kolakowski, «Althusser's Marx», *Socialist Register* (1971), páginas 124-125: «El lector con un conocimiento elemental de la historia de la filosofía advertirá en seguida que lo que Althusser quiere decir con "empirismo" podría considerarse perfectamente como la teoría aristotélica o tomista de la abstracción, pero que el empirismo moderno —que empezó no con Locke sino por lo menos con los nominalistas del siglo XIV— significa exactamente lo opuesto a esta idea».

2. Sólo más tarde (LF, p. 53) reconoció Althusser *sotto voce* que las categorías de Lenin «podían» haber estado «contaminadas por su referencias empiristas (por ejemplo, la categoría de reflejo)».

Uno se imagina que, en los viejos tiempos, el filósofo, trabajando en su estudio a la luz de su lámpara, cuando llegaba a este punto en su razonamiento, dejaba su pluma y miraba a su alrededor en busca de un objeto del mundo real que interrogar. Muy frecuentemente este objeto era el que estaba más a mano: su mesa escritorio. «Mesa —decía él— ¿cómo sé yo que tú existes, y, si existes, cómo sé que mi concepto, mesa, representa tu existencia real?» La mesa, sin pestañear, reflexionaría e interrogaría a su vez al filósofo. Se trataba de un intercambio exigente, y, según cuál fuera el vencedor en la confrontación, el filósofo se consideraría a sí mismo idealista o materialista. En todo caso, eso cabe suponer que ocurría por la frecuencia con que aparecen las mesas. Hoy, en cambio, el filósofo interroga la palabra: un artefacto lingüístico ya dado, con una génesis social oscura y *con una historia.*

Y aquí empiezo a encontrar elementos para mi objeción. En primer lugar, se trata de que Althusser interroga demasiado brevemente esta palabra (o esta «materia prima» o este «efecto de conocimiento»). Existe sólo para ser elaborada mediante la práctica teórica (Generalidad II) hasta alcanzar una conceptualización estructural o conocimiento concreto (Generalidad III). Althusser es tan rudo con la lingüística y con la sociología del conocimiento como con la historia o la antropología. Su materia prima (el objeto del conocimiento) es un tipo de material sin vida y manejable, carente tanto de inercia como de energía propia, que espera pasivamente ser manipulado hasta su conversión en conocimiento. Puede contener toscas impurezas ideológicas, con certeza, pero éstas pueden ser purgadas en el alambique de la práctica teórica.

En segundo lugar, esta materia prima se presenta a sí misma para ser procesada como un conjunto de acontecimientos mentales discretos («hechos», *idées reçues,* conceptos comunes); también se presenta con discreción. No es que quiera hacer chistes con las dificultades muy serias con que tropiezan los filósofos en esta área epistemológica tan crucial. Puesto que todos los filósofos tropiezan con ellas, debo creer que tales dificultades son realmente inmensas. Y, a este nivel, no espero añadir nada a su clarificación. Pero un historiador perteneciente a la tradición marxista está autorizado para recordar a un filósofo marxista que a los historiadores también les atañen, cotidianamente, en su práctica, la formación de la conciencia social y las tensiones que se dan en su seno. Nuestra observación

raramente es singular: este objeto de conocimiento, este acontecimiento, este concepto elaborado. Es más frecuente que tengamos que habérnoslas con múltiples datos empíricos, cuya interrelación es ciertamente un objeto de nuestra investigación. O en caso de que aislemos el dato empírico singular para su particular examen, este dato no permanece complacientemente inmóvil como una mesa esperando ser interrogado: se remueve, en el decurso temporal, ante nuestros ojos.

Estas remociones, estos acontecimientos, si bien forman parte del «ser social», parecen a menudo acometer a la conciencia social existente, asaltarla, chocar contra ella. Plantean nuevos problemas y, sobre todo, dan continuamente lugar a *experiencia*, categoría que, por imperfecta que pueda ser, es indispensable para el historiador, ya que incluye la respuesta mental y emocional, ya sea de un individuo o de un grupo social, a una pluralidad de acontecimientos relacionados entre sí o a muchas repeticiones del mismo tipo de acontecimiento.

Tal vez pueda argüirse que la experiencia es verdaderamente una fase del conocimiento de muy bajo nivel: que no puede dar lugar sino al más grosero «sentido común», «materia prima» ideológicamente contaminada, apenas apta para entrar en el laboratorio de las Generalidades I. No creo que sea así; al contrario, considero que la suposición de que esto sea así es un error muy típico de ciertos intelectuales que suponen que los seres humanos corrientes son estúpidos. En mi opinión la verdad es más matizada: la experiencia es válida y efectiva pero dentro de determinados límites; el campesino «conoce» sus estaciones, el marinero «conoce» sus mares, pero ambos pueden estar engañados en temas como la monarquía y la cosmología.

Ahora bien, lo que se nos plantea ~~ahora~~ en primer plano no son los límites de la experiencia, sino el modo de su acceso a nuestra mente o de su producción. La experiencia surge espontáneamente en el interior del ser social, pero no surge sin pensamiento; surge porque los hombres y las mujeres (y no sólo los filósofos) son racionales y piensan acerca de lo que les ocurre a ellos y a su mundo. Si optamos por emplear la idea —de dificultosa intelección— de que el ser social determina la conciencia social, ¿cómo debemos suponer que ocurre? Ciertamente, no deberemos suponer que a un lado está «el ser», como basta materialidad de la que ha sido separada toda idea-

lidad, y que «la conciencia» (como idealidad abstracta) está al otro lado.[3] Porque no es posible imaginar ningún tipo de ser social con independencia de sus conceptos organizadores y de sus expectativas, ni tampoco el ser social podría reproducirse a sí mismo ni siquiera un solo día sin pensamiento. Lo que se quiere decir es que dentro del ser social tienen lugar cambios que dan lugar a *experiencia* transformada: y esta experiencia es *determinante*, en el sentido en que ejerce presiones sobre la conciencia social existente, plantea nuevas cuestiones y proporciona gran parte del material de base para los ejercicios intelectuales más elaborados.[4] La experiencia constituye supuestamente parte de la materia prima ofrecida a los procedimientos del discurso científico de la demostración. De hecho, algunos de los que desarrollan prácticas intelectuales han vivido experiencias ellos mismos.

La experiencia, pues, no llega obedientemente de la manera que Althusser sugiere. Uno intuye que hay ahí una idea de conocimiento muy descolorida. Althusser no nos ha ofrecido una epistemología que tome en consideración los movimientos formativos reales de la conciencia, sino más bien una descripción de ciertos procedimientos propios de la vida académica. Ha abandonado el estudio alumbrado por una lámpara y ha roto el diálogo con una muda mesa: ahora está en el emplazamiento de la École Normale Supérieure. Los datos han llegado, obedientemente procesados por graduados y ayudantes de investigación a un nivel de desarrollo conceptual bastante bajo (G I), han sido interrogados y clasificados en categorías por un riguroso seminario de aspirantes a catedráticos (G II) y la G III está a punto de subir a la tribuna para proponer las conclusiones del conocimiento concreto.

Pero fuera del recinto universitario se va desarrollando sin interrupción otro tipo de producción de conocimiento. Admito que no es siempre un conocimiento riguroso. No desestimo los valores intelectuales ni ignoro la dificultad de alcanzarlos. Pero debo recordar a

3. Así se ha supuesto y así se supone aún en ciertos sectores: los capítulos iniciales de la obra de Raymond Williams, *Marxism and literature*, Oxford, 1977, son en cierto sentido una polémica sostenida contra esta suposición.

4. Para los fines de la exposición en estas páginas, dejo de lado la cuestión de las experiencias diferenciales de clase (y las consiguientes predisposiciones ideológicas), que examino en otro lugar.

un filósofo marxista que se han formado y se siguen formando conocimientos al margen de los procedimientos académicos. Y que en la prueba de la práctica éstos no han sido en absoluto despreciables. Han ayudado a los hombres y mujeres a cultivar los campos, a construir casas, a sostener organizaciones sociales complicadas e incluso, ocasionalmente, a desafiar con eficacia las conclusiones del pensamiento académico.

Y esto no es todo aún. La explicación de Althusser deja también fuera la irrupción del «mundo real», espontánea y nada decorosa, que plantea a los filósofos cuestiones aún no articuladas. La experiencia no espera discretamente a la puerta de sus despachos, a la expectativa del momento en que el discurso de la demostración la invitará a pasar. La experiencia penetra sin llamar a la puerta, anunciando muertes, crisis de subsistencias, guerras de trincheras, paro, inflación, genocidio. Hay gente que muere de hambre: los supervivientes inquieren sobre nuevas maneras de hacer funcionar el mercado. Otros son encarcelados: en las cárceles meditan sobre nuevas maneras de establecer las leyes. Ante experiencias generales de esta clase, los viejos sistemas conceptuales pueden derrumbarse y nuevas problemáticas pueden llegar a imponer su presencia. Tal presentación imperativa de los efectos cognoscitivos no está autorizada en la epistemología de Althusser, que es la de un receptáculo, como un fabricante que no se preocupa del origen de sus materias primas con tal que lleguen a tiempo a sus manos.

Lo que Althusser pasa por alto es el *diálogo* entre el ser social y la conciencia social. Obviamente, este diálogo va en ambos sentidos. Si el ser social no es una mesa inerte que no puede refutar a un filósofo con sus patas, tampoco la conciencia social es un receptáculo pasivo de «reflejos» de esta mesa. Obviamente, la conciencia, bajo la forma que sea —como cultura no autoconsciente, como mito, como ciencia, como ley o como ideología articulada— ejerce a su vez una acción retroactiva sobre el ser: del mismo modo que el ser es pensado, el pensamiento es vivido; los seres humanos, dentro de ciertos límites, pueden *vivir* las expectativas sociales o sexuales que las categorías conceptuales dominantes les imponen.

Había sido habitual entre los marxistas —e incluso en determinados momentos se había creído que eso era una prioridad metodológica característica y distintiva del marxismo— acentuar las presiones determinantes del ser sobre la conciencia; pero en años recientes

una gran parte del «marxismo occidental» había invertido decididamente el peso respectivo de uno y otro elemento en el diálogo a favor de la dominación ideológica. Esta difícil cuestión, que muchos de nosotros a menudo hemos abordado, puede dejarse de lado de momento; en todo caso, se trata de un problema resoluble más fecundamente mediante el análisis histórico y cultural que con pronunciamientos teóricos. Si he subrayado el primer miembro participante de ese diálogo con preferencia al segundo, es porque Althusser no tiene casi nada que decir a propósito de él, y además se niega a atender a las explicaciones de los historiadores y antropólogos que sí tienen que decir al respecto. Su silencio al respecto es a la vez un silencio culpable y un silencio necesario para sus propósitos. Es consecuencia de su previa determinación de cerrar a cal y canto la menor abertura por la cual pueda penetrar el «empirismo».

IV. UNA EPISTEMOLOGÍA IDEALISTA

Resumamos. La «epistemología» de Althusser se funda sobre una relación de procedimientos teoréticos que en cada punto puede derivarse no sólo de disciplinas intelectuales académicas, sino de *una sola* disciplina altamente especializada (y a lo sumo tres de ellas).[1] Esta disciplina es, por supuesto, aquella en la que él es especialista: la filosofía; pero una filosofía de una particular tradición cartesiana de exégesis lógica, sellada en su origen por las presiones de la teología católica, modificada por el monismo de Spinoza (cuya influencia satura la obra de Althusser)[2] y marcada en su conclusión por un particular diálogo parisino entre fenomenología, existencialismo y marxismo. Así, los procedimientos de los que es inferida una determinada «epistemología» no son los de la «filosofía» en general, sino los de un momento determinado de su presencia. No hay razón alguna por la cual los filósofos debieran identificar necesariamente sus propios procedimientos con los de cualquier otro tipo de producción de conocimientos: y muchos se han tomado el trabajo de hacer distinciones. Se trata de una confusión elemental, de un caso de

1. Las otras dos son las matemáticas —invocadas pero sin recurrir a ellas— y el psicoanálisis, del que se confiscan algunos conceptos de una manera sumamente arbitraria.

2. Esta influencia, apenas reconocida en *Pour Marx* (aunque véase p. 75, nota 40), es más pronunciada en *Lire le Capital* («la filosofía de Spinoza introdujo ... sin duda la mayor revolución filosófica de todos los tiempos», I, página 128) y plenamente reconocida en los Ensayos (pp. 104, 132-141, 187, 190). Véase los provechosos comentarios de Perry Anderson, *Considerations on Wes ern Marxism*, New Left Books, Londres, 1976, pp. 64-65, 85 [hay traducción castellana: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, Madrid, 1979].

imperialismo académico, y es una tendencia bastante fácil de corregir. Muy a menudo ha sido corregida en este sentido.

Pero no por parte de Althusser. Por el contrario, él hace virtud de su imperialismo teórico. La peculiaridad de ciertas ramas de la filosofía y de la matemática es que son cerradas y autorreproductoras hasta un nivel inhabitual: la lógica y la ciencia de la cantidad examinan sus propios materiales, sus propios procedimientos. Esto es lo que Althusser ofrece como paradigma de los modos de proceder de la *Teoría* por antonomasia: G II (la práctica teórica) actúa sobre G I para producir G III. La «verdad» potencial de los materiales en G I, pese a todas las impurezas ideológicas, es garantizada por un oculto monismo spinoziano: *idea vera debet cum suo ideato convenire*, una idea verdadera debe estar de acuerdo con su correlato en la naturaleza, o, por decirlo con términos althusserianos, G I no se presentaría si no correspondiera a lo «real». Es tarea de los procedimientos científicos de G II purificar G I de adherencias ideológicas y producir *conocimiento* (G III), el cual contiene sus propias garantías en su propia coherencia teórica (*veritas norma sui et falsi*: la verdad es el criterio tanto de sí misma como de la falsedad). En un breve comentario marginal, Althusser admite que G II pueda, en ciertas disciplinas, seguir procedimientos algo distintos: el discurso de la demostración puede incluso conducirse bajo la forma de experimento. Ésta es su única concesión: la Generalidad II —admite él— «merecería evidentemente un examen mucho más profundo, que yo no puedo abordar aquí».[3] Así es, efectivamente. Pues un examen de esta clase, de haberse realizado escrupulosamente, habría hecho patente la continua, contumaz y teoréticamente crucial confusión de Althusser entre «empirismo» (esto es, el positivismo filosófico y las doctrinas afines) y el modo empírico de la práctica intelectual.

Esta cuestión está emparentada con la del «historicismo» (asunto en el cual soy parte interesada), y no la puedo despachar tan de prisa. Generalidades I incluye los acontecimientos mentales que suelen ser llamados «hechos». «Contrariamente a la ilusión ideológica ... del empirismo o sensualismo» —nos dice Althusser—, estos «hechos» no son singulares y concretos: son ya «conceptos ... de natu-

3. Véase la nada transparente nota a pie de página en PM, p. 188, n. 23.

raleza ideológica» (PM, p. 187). La labor propia de toda ciencia[4] consiste en

> *elaborar sus propios hechos científicos* a través de una crítica de los *«hechos» ideológicos* elaborados por la práctica teórica ideológica anterior. Elaborar sus propios «hechos» específicos es simultáneamente elaborar su propia «teoría», puesto que el hecho científico —y no un pretendido fenómeno puro— sólo puede ser identificado en el campo de una práctica teórica (PM, p. 187).

Esta labor de «elaborar sus propios hechos» a partir de la materia prima de los conceptos ideológicos preexistentes es obra de la Generalidad II, que es el cuerpo operante de conceptos y procedimientos de la disciplina en cuestión. Se reconoce que existen «dificultades» en el modo de operar de G II, pero estas dificultades no se examinan («debemos satisfacernos con estas indicaciones esquemáticas y no entrar en la dialéctica de este trabajo teórico», PM, página 188).

Esto es sensato, dado que las dificultades son de peso. Una de ellas es la siguiente: ¿cómo llega a cambiar o a progresar el conocimiento? Si la materia prima, o el dato factual (G I) que se presenta a la ciencia (G II) ya está fijada dentro de un campo ideológico dado, y si G I es el *único* camino (por indefinido que sea) a través del cual el mundo de la realidad material y social puede tener acceso (un acceso tímido e ideológico) a los laboratorios de la Teoría, entonces no es posible entender de qué manera G II puede efectuar una crítica relevante o realista de las impurezas ideológicas presentadas a ella. Dicho brevemente, el esquema de Althusser nos indica o bien de qué manera las ilusiones ideológicas pueden reproducirse a sí mismas indefinidamente (o pueden evolucionar de maneras aberrantes o fortuitas); o bien plantea, con Spinoza, que los procedimientos teóricos pueden refinar *por sí mismos* las impurezas ideológicas a partir de sus materiales dados sólo mediante el discurso

4. Althusser sigue la noción de Bachelard de la constitución de una ciencia mediante una «ruptura epistemológica» con su prehistoria «ideológica». Tanto *Pour Marx* como *Lire le Capital* consideran que el marxismo posterior a 1846 constituye una ciencia («Teoría») por este procedimiento. En su ulterior autocrítica, Althusser retira esta noción con su mano izquierda y luego la repone con su mano derecha (mediante el partido); véase Ensayos, pp. 107-125.

científico de la demostración; o bien, por último, presupone una Idea marxista inmanente, preexistente desde siempre, externa al mundo material y social (de la cual este mundo sería un «efecto»). Althusser argumenta sucesivamente las proposiciones segunda y tercera, aunque su obra es de hecho una demostración de la primera.

Pero podemos dejar esta dificultad a un lado, puesto que sería poco cortés interrogar de modo demasiado estricto una Generalidad que sólo nos ha sido presentada con «indicaciones esquemáticas». Es posible que Althusser esté describiendo procedimientos apropiados a ciertos tipos de ejercicio de la lógica: examinamos —pongamos por caso— el pasaje de un texto de Rousseau (G I); se examina detalladamente los usos de los términos y la consistencia de la lógica según rigurosos procedimientos filosóficos o críticos (G II); y así alcanzamos un «conocimiento» (G III), que puede ser un conocimiento útil —y, en los términos de su propia disciplina, «verdadero»—, pero que es mucho más crítico que substantivo. Confundir este tipo de procedimientos, apropiados dentro de sus propios límites, con todos los procedimientos de la producción de conocimientos es el tipo de error elemental que uno supone que sólo podrían cometer estudiantes en una etapa temprana de su carrera, por la costumbre de asistir a seminarios de crítica textual como la mencionada, o aprendices de una determinada disciplina, y no profesionales de la misma. Es decir, personas que todavía no han llegado a otros procedimientos de investigación, igualmente difíciles, como la experimentación, y de apropiación intelectual del mundo real, sin los cuales los procedimientos críticos, secundarios aunque importantes, ni tendrían sentido ni existirían.

En el área de producción de conocimiento, que, con mucho, es la más extensa, lo que tiene lugar en un tipo de diálogo muy distinto. No es verdad que la evidencia o los «hechos» sometidos a investigación llegan siempre (como G I) ya en una forma ideológica. En las ciencias experimentales existen procedimientos muy elaborados, apropiados para cada disciplina, para garantizar que no sea así. (Esto no equivale, por supuesto, a sostener que los hechos científicos «desvelan» sus propios «significados» independientemente de toda organización conceptual.) Es fundamental en toda otra disciplina aplicada, en las «ciencias sociales» y en las humanidades, que se elaboren procedimientos semejantes, aunque sean necesariamente menos exactos y más sujetos a determinaciones ideológicas. La diferencia entre

una disciplina intelectual madura y una formación meramente ideológica (la teología, la astrología, algunas partes de la sociología burguesa y del marxismo estalinista ortodoxo, y tal vez el estructuralismo althusseriano) reside exactamente en estos procedimientos y controles; pues si el objeto del conocimiento consistiera sólo en «hechos» ideológicos elaborados por los procedimientos propios de esa disciplina, entonces nunca habría ningún medio para verificar o falsar ninguna proposición: no podría haber ningún tribunal de apelación para la ciencia o para la disciplina.

La absurdidad de Althusser reside en el modo idealista de sus construcciones teóricas. Su pensamiento es hijo del determinismo económico estuprado por un idealismo teoricista. Da por supuesta la existencia de la realidad material (sin tratar de «probarla» o de «garantizarla»): este punto lo aceptaremos. Da por supuesta también la existencia de un mundo material («externo») de la realidad social, cuya concreta organización es siempre en última instancia «económica»: la prueba de esto no está en la obra de Althusser —ni sería razonable exigirla en la obra de un filósofo—, sino en la obra madura de Marx. Esta obra se presenta como un producto acabado al comienzo de la investigación de Althusser, como un conocimiento concreto, aunque no siempre consciente de su propia práctica teórica. Es tarea de Althusser elevar su nivel de autoconocimiento, así como de rechazar las diversas horribles impurezas ideológicas que han crecido al calor de los silencios de sus intersticios. Así, pues, un conocimiento dado (la obra de Marx) configura los procedimientos de Althusser en cada uno de los tres niveles de su jerarquía: la obra de Marx llega como «materia prima» —por elaborada que esté— a G I; es interrogada y procesada (G II) según principios «científicos» derivados de sus percepciones de madurez, de sus presupuestos no formulados, de sus metodologías implícitas, etc.; y el resultado consiste en confirmar y reforzar el conocimiento concreto (G III) anunciado ya por las partes ratificadas de la obra de Marx.

Apenas resulta necesario subrayar que este procedimiento es plenamente tautológico. Se mueve en el interior del círculo no sólo de su propia problemática, sino también de sus propios procedimientos de autoperpetuación y autoelaboración. Esta es precisamente (a los ojos de Althusser y de sus seguidores) la virtud de esa práctica teórica. Es un sistema sellado en cuyo interior los conceptos circulan inacabablemente, se reconocen y se interrogan unos a otros; y la

intensidad de su repetitiva vida introvertida se confunde con una «ciencia». Esta «ciencia» es luego reproyectada de nuevo sobre la obra de Marx: se establece que sus propios procedimientos eran del mismo tenor, y que tras el milagro de la «ruptura epistemológica» (una inmaculada concepción que no necesitó ninguna burda fecundación empírica), todo lo demás se siguió de ahí en cuanto a la elaboración del pensamiento y a su organización estructural.

> ¿Puedo resumir todo esto en una frase? Esta frase describe un círculo: una lectura filosófica del *Capital* sólo es posible como aplicación de lo que es el objeto mismo de nuestra investigación, la filosofía de Marx. Este círculo sólo es epistemológicamente posible debido a la existencia de la filosofía de Marx en las obras del marxismo. (LC, I, p. 37.)

Para facilitar el «discurso de la prueba», volvemos a ciertos pasajes de Marx, pero esta vez como materia prima (G I), dejando fuera de consideración toda la obra «inmadura» de Marx, casi toda la obra de Engels, las partes de la obra madura de Marx que ejemplifican la práctica del materialismo histórico, la correspondencia de Marx y Engels (que nos introducen directamente en su laboratorio y nos muestran sus modos de operar) y la mayor parte del propio *Capital* (las «ilustraciones»); pero entre los dedos de la mano se pueden atisbar frases de Marx fuera de su contexto, «silencios» y mediaciones subarticuladas, que son castigadas y disciplinadas hasta que corroboran la autosuficiencia de la práctica teórica. Naturalmente, si las cuestiones son planteadas de esta manera y si se interroga un material que ya ha sido programado en sus respuestas y al que sólo se permite contestar estas preguntas y no otras, entonces podemos estar seguros de que ofrecerá al interrogador, obedientemente, lo que éste le pida.

Este modo de pensamiento es *exactamente* lo que en la tradición marxista se designa habitualmente como idealismo. Esta clase de idealismo consiste no en la afirmación o negación de la primacía de un mundo material transcendente, sino en un universo conceptual que se engendra a sí mismo y que impone su propia idealidad sobre los fenómenos de la existencia material y social, en lugar de entrar con ellos en una ininterrumpida relación de diálogo. Si hay algún «marxismo» del mundo contemporáneo que Marx o Engels

hubieran identificado al instante como una versión del idealismo, ese marxismo es el estructuralismo althusseriano.[5] La categoría ha alcanzado una primacía sobre su referente material; la estructura conceptual pende sobre el ser social y lo domina.

5. Para una demostración excelente de la incompatibilidad del método de Althusser con el de Marx, véase Derek Sayer, «Science as Critique: Marx versus Althusser», en J. Mepham y D. Rubin, eds., *Essays in Marxist philosophy*, Harvester, Brighton, 1978. He encontrado provechoso en su totalidad este ensayo, como también el exhaustivo y lúcido estudio, aún no publicado, de Simon Clarke, «Althusserian Marxism» (se pueden obtener ejemplares del autor, Departamento de Sociología, Universidad de Warwick).

V. ALTHUSSER (Y POPPER) CONTRA LA HISTORIA COMO CIENCIA

No propongo enfrentar al paradigma althusseriano de la producción de conocimiento otro paradigma, alternativo y universal, de mi cosecha. Pero quiero seguir un poco más sus huellas en el interior de mi propia especialidad. No es fácil hacer esto con ánimo apacible, puesto que sus reiteradas referencias a la historia y al «historicismo» manifiestan su imperialismo teórico con sus acentos más arrogantes. Sus comentarios descubren que carece de toda familiaridad y comprensión de los procedimientos de la historia: esto es, de los procedimientos que hacen de la «historia» una *disciplina* y no un balbuceo de asertos ideológicos alternantes; de los procedimientos que proporcionan su propio relevante discurso de la demostración.

Sin embargo, procedamos con serenidad. Abordemos el problema no desde los aledaños (o sea, lo que los historiadores *creen* estar haciendo cuando hacen consideraciones y formulan razonamientos sobre los «datos empíricos»), sino desde el interior mismo de la fortaleza: la noción de Teoría de Althusser. Si podemos lanzar asaltos contra esa fortaleza imperial, aislada y convertida en baluarte (descabellado), entonces evitaremos malgastar nuestras energías en escaramuzas sobre el terreno circundante. La presa caerá en nuestras manos.

La historia —nos dice Althusser— «apenas existe de otra manera que no sea ... como "aplicación" de una teoría... que en el sentido fuerte no existe». Las «"aplicaciones" de la teoría de la historia se efectúan, de alguna manera, tras la espalda de esta teoría ausente, y fácilmente son confundidas con ella». Esta «teoría ausente» depende de «esbozos más o menos ideológicos de teoría»:

Debemos tomarnos en serio *el hecho de que la teoría de la historia, en el sentido fuerte, no existe*, o de que apenas existe para los historiadores, que por lo tanto los conceptos de la historia existente son casi siempre conceptos «empíricos», más o menos en busca de su fundamento teórico, y al decir «empíricos» se quiere decir mezclados con el vigoroso acento de una ideología oculta tras sus «evidencias». Este es el caso de los mejores historiadores, que se distinguen de los demás precisamente por su preocupación teórica, pero que buscan la teoría en un nivel donde no puede encontrarse, en el nivel de la *metodología* histórica, la cual no puede ser definida sin la *teoría* que la fundamenta. (LC, p. 138.)

Hagamos una pausa momentánea para advertir un despropósito. Durante cincuenta o más años (y muchos más si recordamos a Engels y Marx) ha existido una historiografía marxista, que hoy, como ya he señalado, tiene una presencia internacional. Es curioso, en tal caso, que todos estos historiadores (de los que cabe suponer que incluirían entre ellos a uno o dos de los que Althusser colocaría entre «los mejores») hayan venido ejerciendo durante todas estas décadas sin ninguna teoría. En realidad han supuesto que su teoría procedía parcialmente de Marx, o de lo que Althusser denominaría Teoría. Es decir, los conceptos críticos empleados por estos historiadores diariamente en su práctica incluyen entre ellos los de explotación, lucha de clases, clases sociales, determinismo, ideología, y los de feudalismo y capitalismo como modos de producción, etcétera, esto es, conceptos derivados de una tradición teórica marxista y validados por ella.

Esto resulta, pues, un despropósito. Los historiadores no tienen teoría alguna. Los historiadores *marxistas* tampoco. La Teoría histórica, en consecuencia, debe ser algo distinto de una teoría histórica marxista.

Recapitulemos nuestro examen de la fortaleza. Debemos escalar el muro aprovechando sus asperezas, una a una, antes de alcanzar la cima. La teoría no puede encontrarse «en el plano» de la práctica histórica, tanto si es marxista como si no. *Excelsior!*

La verdad de la historia no puede leerse en su discurso manifiesto, porque el texto de la historia no es un texto en el que habla una voz (el Logos), sino la notación inaudible e ilegible de los efectos de una estructura de estructuras. (LC, I, p. 14.)

No hay demasiados historiadores que supongan que el «discurso manifiesto» de la historia desvela voluntariamente alguna «verdad», ni que el Logos cuchichee en sus oídos. Pero aun así la pintiparada antítesis de Althusser está algo descaminada. ¿«Inaudible e ilegible»? No del todo. ¿«Notación de los efectos»? Quizá: como metáfora podríamos dejarlo pasar; pero, ¿no es una metáfora que lleva precisamente a aquella noción de la abstracción de una esencia «a partir de lo real que la contiene y la mantiene oculta» que Althusser, cuando está de otro talante, estigmatiza como la etiqueta de garantía del «empirismo»? (Véase LC, I, pp. 38-40.) ¿«De los efectos de una estructura de estructuras»? ¿Dónde estará, pues, ubicada esta «estructura de estructuras», si no está sujeta a ninguna investigación «empírica» y si además —recordémoslo— está fuera del «plano» de la metodología histórica? Permítasenos formular una pregunta vulgar: ¿está esa «estructura de estructuras» *ahí*, inmersa en los acontecimientos de la historia, o está en algún lugar de fuera, por ejemplo como un Logos que hable no desde el texto de la historia sino desde alguna cabeza filosófica?

La pregunta es irrelevante, dice Althusser; peor aún, es impropia, es culpable, surge a partir de una problemática burguesa y empirista. Decir que una estructura podría ser desvelada con procedimientos de investigación histórica carece de significación, porque cuanto podemos saber acerca de la historia consiste en ciertas representaciones conceptuales: en impuras Generalidades I. Así, pues, la «verdad» histórica sólo puede ser desvelada en el interior de la teoría misma, mediante procedimientos teóricos («el proceso que produce el concreto-conocimiento se desarrolla enteramente en la práctica teórica», PM, p. 189). El rigor formal de estos procedimientos es la única prueba de la «verdad» de este procedimiento y de su correspondencia con los fenómenos «reales»: el conocimiento concreto así establecido acarrea consigo todas las «garantías» que son necesarias, o todas las que puedan jamás obtenerse. «La historia misma no es una temporalidad, sino una categoría epistemológica que designa el objeto de una cierta ciencia, el materialismo histórico.» [1] «El conoci-

1. Así viene definida en el glosario publicado en la edición inglesa de *Lire le Capital* (*Reading Capital*, New Left Books, Londres, 1970), p. 322; el glosario ha sido elaborado por Ben Brewster y aprobado por Althusser.

miento de la historia no es histórico en mayor grado que pueda ser dulce el conocimiento del azúcar» (LC, I, p. 132).

El último ascenso a la fortaleza debe enfrentarse con una red de asertos de trama tan densa que casi resulta impenetrable. Podemos construir nuestro conocimiento de la historia sólo «*en el interior del conocimiento*, en el proceso del conocimiento, no en el desarrollo de lo concreto-real» (LC, I, p. 135). Y por supuesto, como que todo cuanto pensamos tiene lugar en el interior del pensamiento y de sus símbolos, códigos y representaciones, esto es una tautología. Lo sorprendente es que haya sido posible a un filósofo, a finales de la década de 1960, reiterar tales tautologías con tanto furor retórico, con intimaciones tan severas a sus adversarios (jamás identificados) y con una tal pretensión de novedad. Pero la retórica y las actitudes severas no son «inocentes»: son artificios para conducir al lector desde estas tautologías hasta la muy distinta afirmación de que el conocimiento emerge *enteramente* dentro del pensamiento, a través de su propia autoextrapolación teórica. Así, con una sola elisión resulta posible descartar a la vez la cuestión de la *experiencia* (cómo las G I son presentadas a la teoría) y la cuestión de los procedimientos específicos de la investigación (experimental u otra) que constituye ese «diálogo» empírico que en breve voy a considerar. Así se expresa Althusser:

> Una vez que están verdaderamente constituidas y desarrolladas [2] [las ciencias] no tienen ninguna necesidad de verificación mediante prácticas *externas* para declarar «verdaderos» los conocimientos que producen, esto es, para declararlos *conocimientos*. Ningún matemático del mundo espera que la física ... haya *verificado* un teorema para declararlo demostrado: la «verdad» de su teorema viene proporcionada en un cien por cien por criterios puramente internos a la práctica de la demostración matemática, o sea por el *criterio de la práctica* matemática, esto es, por las formas requeridas por la cientificidad matemática existente. Podemos decir lo mismo de los resultados de cada una de las ciencias ... (LC, I, páginas 71-72.)

2. Véase la nota 4 del capítulo anterior. El énfasis que se pone al respecto en *Lire le Capital* (I, pp. 71-73) es tal que sugiere que la experimentación y «otras prácticas», si bien aceptables en las ciencias naturales, son signo de la prehistoria de una ciencia.

¿Podemos realmente decir lo mismo? Una vez más, Althusser echa mano de una disciplina que, en la medida en que contempla la lógica de sus propios objetos, es un caso muy especial de ciencia: la noción de que la matemática puede servir como paradigma no sólo para la lógica sino para la producción de conocimiento en general ha estado presente de modo obsesivo en la tradición cartesiana, y dentro de ella, como caso destacado, en el pensamiento herético de Spinoza. Y Althusser prosigue, declarando con aire triunfal:

> Debemos decir lo mismo de la ciencia que nos interesa más particularmente: el materialismo histórico. Ha sido posible aplicar con éxito la teoría de Marx porque es «verdadera»; no es que sea verdadera porque se ha aplicado con éxito. (LC, I, p. 72.)

La afirmación proporciona su propia premisa: *porque* la teoría de Marx es verdadera (premisa no demostrada), ha sido aplicada con éxito. Las teorías verdaderas suelen ser aplicadas con éxito. Pero ¿cómo vamos a determinar este éxito? ¿Dentro de la propia disciplina histórica? ¿Y qué decir de aquellas ocasiones en que las teorías de Marx han sido aplicadas *sin* éxito? Si propusiéramos la anterior afirmación de esta otra forma: «Ha sido posible aplicar la teoría de Marx con éxito en la medida en que ha sido "verdadera"; allí donde la teoría ha resultado tener éxito, ha confirmado la verdad de la teoría», entonces nos encontraríamos en un discurso epistemológico distinto.

Resumiendo. Althusser admite, en una proposición dicha a la ligera (lo cual es algo que se sitúa evidentemente a muy bajo nivel de teoría, por cierto) que «sin duda existe una relación entre el *pensar*-sobre-lo-real y esto *real*, pero se trata de una relación de *conocimiento*, una relación de adecuación o inadecuación del conocimiento, no una relación real, entendiendo por esto una relación inscrita en *esto real* de lo cual el pensamiento es el correspondiente conocimiento (ya sea adecuado o inadecuado)».

> Esta relación de conocimiento entre el conocimiento de lo real y lo real no es una relación *de lo real* que es conocido en la relación. Esta distinción entre relación de conocimiento y relación de lo real es fundamental: si no la respetamos caemos inevitablemente o bien ... en el idealismo especulativo si, con Hegel, confundimos el pensamiento y lo real *reduciendo* lo real al pensamiento,

> *«concibiendo lo real como resultado del pensamiento»* ... ; o en el idealismo empirista si confundimos el pensamiento con lo real reduciendo el pensamiento de lo real a lo real mismo. (LC, I, p. 107.)

No pretendo comprender perfectamente estas palabras. A mí no se me ocurriría definir la relación entre el conocimiento y su objeto real como si se tratara de un «intercambio» en el cual hubiera dos partes *activas*, de tal forma que «lo real» tratara activamente de desvelarse a sí mismo a la mente receptora. Lo real, aunque pueda mostrarse activo en otras manifestaciones, es epistemológicamente nulo e inerte: es decir, sólo puede convertirse en un objeto de investigación epistemológica en el momento en que penetra dentro del ámbito de la percepción o del conocimiento. Por decirlo con palabras de Caudwell, «el objeto y el sujeto, tal como son mostrados por la relación mental, surgen al ser simultáneamente», y «el conocer es una relación mutuamente determinante entre conocer y ser».[3] No puede haber medios para decidir si un *conocimiento* es «adecuado o inadecuado» (dejando aparte los casos especiales de la lógica, la matemática, etc.) a menos que se suponga la existencia de procedimientos (un «diálogo» de la práctica) ideados para establecer la correspondencia de este conocimiento con propiedades «inscritas en» lo real.

Una vez más Althusser ha dado un brinco desde una tautología hasta un solipsismo teoricista. Ha abordado el problema con un lugar común que no presenta dificultades: «El pensamiento de lo real, la concepción de lo real y todas las operaciones del pensamiento mediante las cuales lo real es pensado y concebido pertenecen al orden del pensamiento, al elemento del pensamiento, que no debe confundirse con el orden de lo real». (LC, I, p. 106.) ¿Dónde, si no, podría tener lugar el conocimiento? Pero «la relación de conocimiento entre el conocimiento de lo real y lo real» puede aún ser perfectamente bien una relación real y determinante, esto es, una relación de la apropiación activa por una de las partes (el conocimiento) de la otra parte (los atributos selectivos de lo real), y esta relación puede tener lugar *no en condiciones prescritas por el pensamiento*, sino según vías determinadas por las propiedades del objeto real: las propiedades de la realidad determinan tanto los procedimientos apropiados del pen-

3. Véase mi ensayo sobre «Caudwell», *Socialist Register* (1977), p. 241.

samiento (o sea, si son «adecuados o inadecuados») como su producto. En esto consiste el diálogo entre conciencia y ser.

Voy a ilustrarlo... ¡Ajá! Ahí veo mi mesa. Ser un objeto, ser «nulo e inerte» no obsta para que este objeto sea parte determinante dentro de una relación sujeto-objeto. Nunca se ha sabido de ningún pedazo de madera que se haya transformado a sí mismo en una mesa; tampoco se ha visto jamás a un carpintero fabricar una mesa a partir del aire, o del serrín. El carpintero coge esta madera y, al trabajarla dándole forma de mesa, es gobernado tanto por su habilidad (práctica teórica, ella misma procedente de una *historia*, o «experiencia», de fabricar mesas, así como de una historia de la evolución de las herramientas apropiadas) como por las cualidades (tamaño, fibra, su grado de desecación, etc.) de la madera misma. La madera impone sus propiedades y su «lógica» al carpintero como el carpintero impone sus herramientas, sus habilidades y su concepción ideal de cómo son las mesas a la madera.

Esta ilustración nos puede decir poco sobre la relación entre el pensamiento y su objeto, ya que el pensamiento no es un carpintero, ni se dedica a tales procesos de fabricación. Pero puede servir para subrayar una posible forma de relación entre un sujeto activo y un objeto «inerte» donde el objeto, dentro de ciertos límites, conserva una posición determinante: la madera no puede determinar *qué* se hace, ni si se hace bien o mal, pero puede sin duda determinar qué cosas *no* pueden hacerse, los límites (en tamaño, fuerza, etc.) de lo hecho y las habilidades y herramientas apropiadas para la operación. En semejante ecuación, el «pensamiento» (si es «verdadero») sólo puede representar lo que es apropiado a las propiedades determinadas de su objeto real, y debe operar dentro de este limitado campo. Si rompe los límites, se coloca entonces en un área de extravagantes chapuzas especulativas, y se convierte en autoextrapolación de un «conocimiento» de mesas a partir de la beatería preexistente. Dado que este «conocimiento» no se corresponde a la realidad de la madera, pronto pondrá de manifiesto si es «adecuado o inadecuado»; tan pronto como nos sentemos sobre él, es probable que se derrumbe, dejando caer por los suelos toda la masa por él sostenida de elaborada verborrea epistemológica.

El objeto real, he dicho antes, es epistemológicamente inerte; es decir, no puede imponerse ni desvelarse él mismo al conocimiento: esto tiene lugar dentro del pensamiento y de sus procedimientos.

Pero no quiere decir que sea inerte en otros aspectos: no necesita ser sociológica o ideológicamente inerte. Y como remate hay que decir que lo real no está «ahí fuera», mientras que el pensamiento estaría en la tranquila sala de conferencias de nuestras cabezas, «aquí dentro». El pensar y el ser habitan un solo y mismo espacio, y este espacio somos nosotros mismos. Así como pensamos, también tenemos hambre y sentimos odio, enfermamos o amamos, y la conciencia está entremezclada con el ser; así como contemplamos lo «real», experimentamos nuestra propia palpable realidad. De modo que los problemas que las «materias primas» presentan al pensamiento consisten a menudo precisamente en sus mismísimas cualidades activas, indicativas e intrusivas. Pues el diálogo entre conciencia y ser va adquiriendo más y más complejidad —verdaderamente, alcanza pronto un *orden* diferente de complejidad, que ofrece un *orden* distinto de problemas epistemológicos— cuando la conciencia crítica actúa sobre una materia prima hecha del mismo material que ella misma: los artefactos intelectuales, las relaciones sociales, el acontecimiento histórico.

Un historiador —y por supuesto un historiador marxista— debería estar muy al corriente de esto. Este o aquel otro texto muerto, inerte, de un determinado documento no es en absoluto «inaudible»; tiene por sí mismo una ensordecedora vitalidad; se trata de voces que irrumpen clamorosas desde el pasado, afirmando sus propios mensajes, exponiendo a la luz su propio autoconocimiento como conocimiento. Si ofrecemos un «hecho» cualquiera —«el rey Equis murió en 1100 d.C.»—, con él nos viene ofrecido ya un concepto determinado de realeza: las relaciones de dominación y subordinación, las funciones y el rol de la institución, el carisma y los atributos mágicos ligados a este rol, etc.; y estos elementos nos vienen ofrecidos no sólo como objeto de investigación, como un concepto que desempeñaba ciertas funciones mediadoras en una sociedad dada, tal vez con acepciones conflictivas de este concepto atribuibles a grupos sociales diferentes (los sacerdotes, las sirvientas) de esta sociedad; no sólo —repito— estos elementos tienen que ser rescatados por el historiador con dificultad, sino también ocurre que esta evidencia es recibida por el historiador dentro de un marco teórico (la disciplina de la historia, que a su vez tiene ella misma una historia y un presente controvertido) que ha destilado el concepto de realeza a partir del estudio de muchos ejemplos de realeza en sociedades muy dife-

rentes, dando como resultado conceptos de la realeza muy diferentes de los conceptos, mucho más inmediatos en la percepción del poder, en el sentido común o en los mitos, que pudieran tener quienes fueron testigos presenciales de la muerte del rey Equis.

Estas dificultades son inmensas. Pero las dificultades se multiplican muchas veces cuando consideramos no un solo acontecimiento o concepto (la realeza), sino aquellos acontecimientos que la mayoría de historiadores consideran básicos para su labor: el «proceso» histórico, la interrelación entre fenómenos diversos (como hechos económicos e ideologías) o la causación. La relación entre el pensamiento y su objeto adquiere un elevadísimo nivel de complejidad y mediación; y además el conocimiento histórico resultante establece entre los fenómenos relaciones que jamás podían ser percibidas, sentidas o experimentadas por los actores, en su momento, de la misma manera, y organiza los hallazgos según conceptos y en el marco de categorías desconocidas para los hombres y mujeres cuyas acciones constituyen el objeto de la investigación; pues bien, todas esas dificultades son tan inmensas que resulta visible que la historia «real» y el conocimiento histórico son cosas enteramente distintas. Y, desde luego, lo son. ¿Qué otra cosa podrían ser? Pero, ¿acaso se sigue de ahí que debemos cortar los puentes que los unen? ¿Acaso no puede todavía mantenerse el objeto (la historia real) en una relación «objetiva» (empíricamente verificable) con su conocimiento, relación que, dentro de ciertos límites, es determinante?

Frente a las complejidades de una tal conclusión, ciertas mentes racionales (y en particular ciertas mentes racionales nescientes del conocimiento práctico de los procedimientos históricos, e impacientes por hallar una vía fácil hacia lo Absoluto) retroceden. Este retroceso puede tomar varias formas. Es de interés (y debería serlo para los marxistas) observar como, en la fase inicial del retroceso, tanto el empirismo como el estructuralismo althusseriano llegan a un idéntico rechazo del «historicismo». Las posiciones de Althusser, lejos de ser originales, significan una capitulación ante décadas de crítica académica convencional de la historiografía, cuyo resultado ha sido a veces relativista (la «historia» como expresión de las preocupaciones del presente), a veces idealista y teoricista, y a veces de un escepticismo extremadamente radical en cuanto a las credenciales epistemológicas de la historia. Un camino puede haber transcurrido a través de Husserl y Heidegger; otro a través de Hegel y Lukács; otro a

través de una tradición más «empírica» de la filosofía del lenguaje «anglosajona»; pero todos los caminos han desembocado en un mismo punto terminal.

Al final de su vida activa, a aquel formidable ejercitante del materialismo histórico que fue Marc Bloch le fue posible asumir con firme confianza el carácter objetivo y determinante de sus materiales de trabajo: «El pasado es, por definición, un dato que nada en el futuro cambiará».[4] En la década de 1960 una confianza de este género no se estilaba en una compañía intelectual respetable; entonces era perfectamente posible que un escritor de talento situado dentro de la tradición marxista aceptara como verdad de sentido común el relativismo histórico:

> Para las ciencias humanas, la individualidad histórica se construye con la elección de lo que es esencial *para nosotros*, es decir, en función de nuestros juicios de valor. Así, la realidad histórica cambia de una a otra época con modificaciones en la jerarquía de los valores.[5]

Las razones particulares avanzadas para justificar la falta de credibilidad epistemológica atribuida a la historia han sido, en cada caso, diferentes, como también las soluciones propuestas; pero Oakeshott y Althusser, Lucien Goldmann y Raymond Aron, Popper y Hindess/Hirst han estado todos deambulando por la misma zona con intenciones semejantes.[6]

Tal vez «la historia» haya atraído sobre su cabeza este desquite.

4. Marc Bloch, *The historian's craft*, Manchester, 1954, p. 58.

5. Lucien Goldmann, *The human sciences and philosophy*, Londres, 1969, páginas 42-43.

6. Las razones de esta congruencia residen en la ulterior congruencia entre la epistemología althusseriana y la positivista. Esto fue defendido hace tiempo, en una enérgica polémica librada por Paul Piccone, «Structuralist Marxism?», *Radical America*, III, n.° 5 (septiembre 1969), que concluía así: «Althusser no está al corriente de la historia del positivismo reciente, de modo que no se da cuenta de que se ha apropiado inadvertidamente de toda su problemática arrumbada» (pp. 27-28). Para una exacta correspondencia con las proposiciones de Althusser, véase M. Oakeshott, *Experience and its modes*, Cambridge, 1933, página 168. Para un resumen de la congruencia, véase H. Gilliam, «The dialectics of realism and idealism in modern historiographic theory», *History and Theory*, XV, 3 (1976).

No pretendo negar que los siglos XIX y XX hayan dado lugar a auténticos, y a veces monstruosos, «historicismos» (esto es, nociones evolucionistas, teleológicas o esencialistas de una «historia» que se despliega en virtud de motivaciones propias); ni pretendo negar tampoco que este mismo historicismo haya impregnado una parte de la tradición marxista, en la idea de una sucesión *programada* de «estadios» históricos, impulsada hacia un fin predeterminado por la lucha de clases. Todo esto merecía una severa corrección. Pero la corrección administrada al materialismo histórico a menudo ha dado por supuesta su culpabilidad sin proceder a un examen escrupuloso de su plasmación práctica; o, en caso de identificarse unos u otros ejemplos de culpabilidad (a menudo en la obra de ideólogos más que en el trabajo maduro de historiadores), se ha supuesto entonces que éstos invalidaban toda la actividad intelectual, más que poner en tela de juicio a quienes la desarrollan, o la madurez del conocimiento histórico. Y si críticos y filósofos (con la excepción de Collingwood) han sido en una elevada proporción culpables de esta elisión para ellos provechosa, ninguno ha sido más afrentoso en su atribución de «historicismo» al ejercicio del materialismo histórico que Althusser: del principio al fin, la práctica de los historiadores (y entre ellos de los marxistas) es supuesta por él pero no sometida a examen.

Volvamos de nuevo los focos de la crítica hacia los críticos y veamos cómo Althusser y Popper llegaron a un común rechazo del «historicismo». Para Popper sólo se da un sentido muy limitado en el cual él está dispuesto a admitir que ciertos «hechos» de la historia son empíricamente verificables. Pero una vez atravesada una línea fronteriza borrosa, aunque crítica, que separa los hechos discretos o los datos particulares de cosas como los procesos, las formaciones y relaciones sociales o la causación, al instante penetramos en un reino en el cual o bien somos reos de «historicismo» (que consiste para él, en parte, en atribuir a la historia leyes predictivas o en proponer «interpretaciones generales» que se basan en categorías «holísticas» impropias impuestas por la mente interpretadora, que son empíricamente inverificables y que nosotros mismos introducimos de matute en la historia), o bien estamos ofreciendo declaradamente una interpretación como «punto de vista». Los hechos discretos, en cualquier caso, están contaminados por su procedencia fortuita o preseleccionada. Los datos sobre el pasado sobreviven hasta nosotros o bien de maneras arbitrarias o bien de tal manera que imponen presuposi-

ciones determinadas al historiador que los investiga; y puesto que

> las llamadas «fuentes» históricas sólo registran los hechos que en su momento parecieron suficientemente interesantes para ser registrados ... las fuentes, por regla general, sólo contendrán hechos ajustados a una teoría preconcebida. Y puesto que no hay otros hechos disponibles, por regla general no será posible contrastar esa o cualquier otra teoría subsiguiente.

La mayoría de las interpretaciones serán «un círculo vicioso en el sentido de que deberán ajustarse a la interpretación que sirvió de base a la selección originaria de los hechos». Así pues, el conocimiento histórico, en cualquier sentido amplio o general de la palabra, no es más que su propia construcción. Mientras que Popper admite que una interpretación puede ser *invalidada* cuando no se corresponda con hechos discretos empíricamente averiguables (cosa que Althusser no puede hacer), en virtud de sus criterios de prueba —criterios derivados de las ciencias naturales— no podemos ir más allá. La prueba experimental de cualquier interpretación es imposible: de ahí que la interpretación pertenezca a una categoría ajena al conocimiento histórico (el «punto de vista»); esto no quita que cada generación tiene derecho, e incluso «necesidad imperiosa», de ofrecer su propia interpretación o punto de vista como contribución a su propia autocomprensión y autoevaluación.[7]

Esta es la conclusión de Popper: no podemos conocer «la historia», o a lo sumo podemos conocer sólo hechos discretos (y únicamente los que resultan haber sobrevivido gracias a su propia autoselección o a la selección de la historia). La interpretación consiste en la introducción de un punto de vista: esto puede ser legítimo (sobre otras bases), pero no constituye ningún conocimiento histórico verdadero. Althusser arranca de una premisa muy semejante,[8] aun cuando la sugerencia de que podemos conocer hechos discretos le mueve a desprecio, ya que ningún hecho puede alcanzar identidad epistemológica (ni la atribución de ningún sentido) hasta ser colocado dentro de un campo teorético (o ideológico), siendo el acto

7. K. T. Popper, *The open society and its enemies*, 1962, II, pp. 265-268.
8. Hindess y Hirst siguen las mismas premisas positivistas aún más servilmente; véase *Pre-capitalist modes of production*, pp. 2-3, 310, 311.

teorético previo a cualquier cosa que pretenda ser investigación «empírica», y aquello que lo configura como tal.

Según el esquema de Althusser, la ideología (o Teoría) asume las funciones que Popper describe como interpretación o punto de vista. Sólo en sus conclusiones es donde encontramos acentuados desacuerdos. Para Popper, «no hay historia de la humanidad, sino sólo un número indefinido de historias de todo tipo de aspectos de la vida humana». Estas historias son creadas por los historiadores a partir de un «campo infinito de temas» en función de las preocupaciones de la época.[9] El acento se pone una y otra vez, con la monotonía de una máquina automática, en la incognoscibilidad de cualquier proceso histórico objetivo y en los peligros de la atribución «historicista». Debemos retroceder a tientas en medio de una oscuridad empirista, descifrando los hechos confusos con que tropezamos, por partes y uno por uno. Pero allí donde Popper vislumbra un peligro, Althusser ve una espléndida oportunidad, un espacio conceptual, un vacío que invita a su imperial ocupación. El proceso histórico es incognoscible como objeto real: el conocimiento histórico es producto de la teoría, la teoría *inventa* la historia, ya sea como ideología o como Teoría («ciencia»). Lo único que falla —recordémoslo— es que «la teoría de la historia, en sentido fuerte, no existe». Pero Althusser puede proporcionar esta teoría a los historiadores. No necesitamos andar a tientas en la oscuridad: saltaremos, de un brinco epistemológico descomunal, de la oscuridad a la luz del día.

Ya hemos advertido antes este asombroso idealismo. Es cierto que el idealismo es algo con lo que Althusser es muy severo, incluso puntilloso. «El idealismo especulativo», nos dice, confunde el pensamiento con lo real reduciendo lo real al pensamiento, y «concibiendo lo real como resultado del pensamiento». Pero Althusser no emplea tantas palabras para hacer gestos superfluos. (Negar explícitamente la existencia previa de un mundo material podría incluso suscitar sobre él miradas de extrañeza por parte de los dirigentes del PCF.) Como concienzudo «materialista», Althusser afirma que el mundo real *existe* en alguna parte, ahí fuera.

> Para nosotros «lo real» no es una *consigna teórica*; lo real es el objeto real que existe independientemente de su conocimiento,

9. Popper, *op. cit.*, II, p. 270. Cf. Hindess y Hirst, *op. cit.*, p. 311.

> aunque sólo puede ser definido por su conocimiento. En esta segunda relación, de carácter teórico, lo real constituye una sola realidad con los medios de conocerlo ... (PM, p. 257.)

De modo idéntico, hace más de 350 años, un filósofo que razonaba desde un punto de vista opuesto, declaraba: «Para nosotros Dios no es una *consigna teórica*; Dios es la Causa Primera, que existe independientemente de nuestro conocimiento, etc.», o, para ser más precisos, «verdad es que Dios no obra nada en la naturaleza que no sea por causas segundas». El razonamiento no impidió que Francis Bacon fuera acusado de ateísmo secreto, y Althusser no debería sorprenderse de ser acusado de disolver la realidad en una ficción idealista. Porque, una vez hecho este gesto piadoso y necesario (como una especie de *a priori* genético, una estipulación «en última instancia»), lo «real» es rápidamente desechado. Todo lo que el pensamiento puede conocer es el pensamiento, y para ello sólo puede emplear artefactos de pensar bastante malos, «pues la mente del hombre es ... como un espejo encantado, lleno de superstición e impostura, si no se le libra de ello y si no se le sujeta».[10] La teoría debe enderezar las cosas.

Lo que hace Althusser no es tanto confundir el pensamiento con lo real como privar a la realidad de sus propiedades determinantes afirmando la incognoscibilidad de lo real, reduciendo así lo real a la Teoría. Esta Teoría yacía en la inmanencia, esperando la ruptura epistemológica de Marx. Y el conocimiento entonces apropiado por Marx (aunque sería más propio decir «revelado») de ningún modo estaba determinado por su objeto. Los historiadores han leído de un modo totalmente erróneo *El capital*:

> Lo que no han visto es que la historia figura en *El capital* como objeto de teoría, y no como objeto real, como objeto «abstracto» (conceptual) y no como objeto concreto-real; y que los capítulos en los que Marx aplica el primer grado de un tratamiento histórico a las luchas para acortar la jornada de trabajo o a la acumulación primitiva capitalista se refieren a la teoría de la historia como a su principio, a la construcción del *concepto* de historia y de sus «formas desarrolladas», de las cuales la teoría del modo de producción

10. Francis Bacon, *Of the advancement of learning*, edición Everyman, página 132.

capitalista constituye una «región» determinada. (LC, I, páginas 147-148).

Y también:

> Pese a las apariencias, Marx no analiza ninguna «sociedad concreta», ni siquiera Inglaterra, que menciona constantemente en el tomo primero, sino el MODO DE PRODUCCIÓN CAPITALISTA y nada más ... No debemos imaginar que Marx está analizando la situación concreta de Inglaterra cuando la examina. Sólo la examina con objeto de «ilustrar» esta teoría (abstracta) del modo de producción capitalista. (LF, p. 76.)

Guarnecido con esta toga escarlata y forrada de la Teoría, Althusser puede ahora partir al asalto de todas las dependencias académicas adyacentes y, en nombre de la filosofía, denunciar a sus titulares y expropiarlos de sus pobres y defectuosas disciplinas que pretenden ser conocimientos. Antes de que estas disciplinas puedan dar ningún paso, deben antes sentarse ante su tribuna y aprender sus lecciones:

> En particular, los especialistas que trabajan en los terrenos de las «ciencias humanas» y de las ciencias sociales (un ámbito menor), esto es, economistas, historiadores, sociólogos, psicólogos sociales, psicólogos, historiadores del arte y de la literatura, o de las ideologías religiosas u otras, e incluso lingüistas y psicoanalistas, todos ellos deberían saber que no pueden producir conocimientos verdaderamente científicos en sus especialidades a menos que reconozcan que la teoría fundada por Marx les es indispensable. Porque es, en principio, la teoría que «abre» al conocimiento científico el «continente» en el que trabajan, en el cual hasta ahora sólo han producido unos pocos conocimientos preliminares (lingüística, psicoanálisis) o unos escasos elementos o rudimentos de conocimiento (el ocasional capítulo de historia, sociología o economía) o puras y simples ilusiones, ilegítimamente denominadas conocimientos. (LF, p. 72.)

No importa si los vasallos de estos continentes o «ámbitos menores» ya habían creído ser marxistas: eran impostores, y ahora tal vez debieran pagar un tributo doble a la «teoría fundada por Marx» pero que nadie, ni siquiera el propio Marx (el caso sin duda más destacable), entendió antes de la anunciación hecha por Althusser. En lo que respecta a mi pobre y laboriosa disciplina, la historia, la expro-

piación que sufre nuestro pequeño señorío —que constituye sin duda un feudo realmente muy reducido— es total:

> Debemos una vez más purificar nuestro concepto de la teoría de la historia, y purificarlo radicalmente, de toda contaminación por parte de las evidencias de la historia empírica, ya que sabemos que esta «historia empírica» no es más que la cara desnuda de la ideología empirista de la historia ... Debemos concebir con todo rigor la absoluta necesidad de liberar la teoría de la historia de todo compromiso con la temporalidad «empírica». (LC, I, p. 132.)

Sobre todo, debemos superar la «fuerza increíble» de un prejuicio, «que es la base del historicismo contemporáneo y que pretende hacernos confundir el objeto del conocimiento con el objeto real, atribuyendo al objeto del conocimiento las mismas "cualidades" que al objeto real del cual es conocimiento». (LC, I, p. 132.) Está claro que Althusser y su mesnada de asistentes tratan de imponer un tributo sobre ese señorío minúsculo (y ahora subyugado) de la historia, y de conjurar el peso de nuestros pecados sobre las cabezas de nuestros hijos hasta la tercera generación.

Uno se queda atónito en este mundo invertido de absurdos. Y sin embargo su magia traspasa las mentes que se aventuran en su interior, a menos que penetren en él con las armas en ristre y bajo la disciplina de la crítica. (El «sentido común» no les servirá de mucho: todos los visitantes son registrados al pasar la frontera y desprovistos de él.) Las mentes encantadas cruzan territorios desprovistos de humor y llenos de visiones, negocian obstáculos imaginarios, abaten monstruos míticos («humanismo», «moralismo»), practican ritos tribales con la recitación de textos aprobados. Hay un elemento dramático: los iniciados sienten que tienen algo que hacer (están desarrollando una «ciencia») en cuanto descubren en Marx «silencios» imputables a inexperiencia, y extrapolan luego a partir de las razones autoextrapoladoras de la Teoría. Y luego aparecen los dramas más graves de los herejes y las herejías, en cuanto los alumnos y discípulos pierden la fe, en cuanto surgen profetas rivales, en cuanto se multiplican los subalthusserismos y los postalthusserismos, así como otros derivados (lingüísticos y semióticos). Es natural, puesto que es exactamente en aquellas condiciones en que una teoría (o *una teología*) no se somete a ningún control empírico cuando las disputas

sobre la colocación de un término conducen a un parto teorético: el parto de la partenogénesis intelectual.

De modo que este es el punto en que nos hallamos. Un espectáculo más, aberrante y asombroso, se añade a la fantasmagoría de nuestra época. Estamos pasando un mal momento para los espíritus racionales: para un espíritu racional formado en la tradición marxista, es una época insoportable. Porque el mundo real también hace muecas a la razón con sus propias inversiones. Pueden verse obscenas contradicciones que aparecen, se guasean y luego se desvanecen; lo conocido y lo desconocido truecan sus lugares; incluso mientras las examinamos, las categorías se disuelven y se transforman en sus opuestos. En Occidente un alma burguesa suspira por un «marxismo» para curar su propia alienación; en el mundo «comunista» una base que se proclama «socialista» da origen a una «sobreestructura» hecha de fe cristiana ortodoxa, materialismo corrompido, nacionalismo eslavo y Solzhenitsyn. En ese mundo, el «marxismo» opera como un «Aparato Ideológico de Estado», y los marxistas están alienados no en su identidad sino en el desprecio hacia el pueblo. Una vieja y ardua tradición racional se rompe en dos partes: un árido escolasticismo académico y un brutal pragmatismo del poder.

Todo esto no carece de precedentes. El mundo ha atravesado anteriormente cambios de decorado semejantes. Tales cambios indican que algunos problemas hallan solución (o son dejados de lado), que otros problemas se plantean, que mueren viejas cuestiones y que otras nuevas y no formuladas afirman su invisible presencia a nuestro alrededor. La «experiencia» —la experiencia del fascismo, del estalinismo, del racismo y del fenómeno contradictorio de la «opulencia» de la clase obrera en parte del mundo capitalista— irrumpe y reclama que reconstruyamos nuestras categorías. Una vez más somos testigos de que «el ser social» determina «la conciencia social», al precipitarse la experiencia contra el pensamiento y presionar sobre él: pero esta vez no es la ideología burguesa, sino la conciencia «científica» del marxismo lo que se está quebrando debido a la tensión.

Estamos en una época de rechinar de dientes para la razón. Al cambiar el mundo, debemos aprender a cambiar nuestro lenguaje y nuestras palabras. Pero nunca deberíamos cambiarlos *sin que haya razones para ello.*

VI. REITERACIÓN ANTIEMPIRISTA DE ERRORES EMPIRISTAS

Para replicar a Althusser, renunciaré a la ventaja de librar esta batalla en terreno favorable, a saber, el terreno de los propios escritos de Marx y Engels. Pese a que en una contienda en estos términos podría ganarse casi cada escaramuza (pues repetidamente Marx y Engels, en los términos más concretos, establecen la realidad tanto del proceso como de la estructura «inscritos en» la historia, afirman la objetividad del conocimiento histórico, y ponen en la picota modos «idealistas» de pensamiento idénticos a los de Althusser), me niego a argumentar en este terreno por tres razones. Primeramente, porque si bien cada escaramuza podría ser ganada, la batalla quedaría sin decidir, pues entonces lo que el dogma en retirada debería hacer sería «leer» a Marx de una manera aún más selectiva, descubrir nuevos silencios y repudiar más textos.[1] En segundo lugar, hace tiempo que me ha dejado de interesar la defensa del marxismo como doctrina por este tipo de procedimiento.[2] En tercer lugar, porque si bien *conozco estos textos* y quizás incluso sé «leerlos» de un modo distinto que Althusser —es decir, los conozco como aprendiz y como aplicador práctico del materialismo histórico, los he empleado en mi activi-

1. Hacia 1969 Althusser había reducido los textos plenamente aprobados a dos: la *Crítica del Programa de Gotha* (1875) y las *Notas marginales sobre el «Lehrbuch der politischen Ökonomie» de Wagner* (1880): sólo éstas «están *total y definitivamente exentas* de *toda* huella de influencia hegeliana» (LF, página 90). Véase también François George, «Lire Althusser», *Les Temps Modernes* (mayo 1969).

2. Véase mi «Open letter to Leszek Kolakowski», *Socialist Register* (1973), páginas 18-33.

dad durante muchos años, los he contrastado con la realidad, me he sentido en deuda con ellos y eventualmente he descubierto también en ellos diversos tipos de «silencio» o de inadecuación—, si bien todo esto es verdad, pienso que ya no es tiempo de esta clase de exégesis textual.

En este punto, y sólo en él, puedo llegar a un cierto acuerdo con Althusser. Para cualquiera de nosotros, señalar una congruencia entre nuestras posiciones y un determinado texto de Marx no puede probar nada respecto a la validez de la proposición de que se trate: tan sólo puede confirmar una congruencia. En cien años el universo intelectual ha cambiado, e incluso las proposiciones de Marx que no requieren ni revisión ni dilucidación fueron formuladas en un contexto determinado, y muy a menudo en antagonismo con adversarios determinados y hoy olvidados; y en nuestro nuevo contexto, y ante objeciones nuevas —y tal vez más sutiles—, estas proposiciones han de ser totalmente repensadas y formuladas de nuevo. Éste es un problema histórico conocido. Cada cosa ha de ser repensada otra vez; cada término ha de ser sometido a nuevos exámenes.

Debo demorarme un poco más en algunas objeciones prácticas, que, mientras que a cualquier historiador que ejerza se le presentan al instante, pueden resultar en cambio triviales, sin duda, a los ojos de un filósofo; con una varita epistemológica, puede hacerse que se esfumen. Pero las objeciones deben ser mencionadas. Pues las descripciones de procedimientos históricos propuestas por Popper o por Althusser no se corresponden a lo que la mayoría de historiadores *piensan* que están haciendo, o «constatan» que hacen en la práctica. Uno comprueba que algunos filósofos (y un número mayor de sociólogos) tienen una noción teórica, pero carente de información, de lo que son las «fuentes» históricas. Por esto uno apenas se reconoce en la afirmación (Popper) de que «las llamadas "fuentes" históricas sólo registran los hechos que en su momento parecieron suficientemente interesantes para ser registrados»; ni en esta otra afirmación (Hindess/Hirst): «los hechos nunca vienen *dados*; siempre son producidos». La afirmación de Popper parece dirigir su atención hacia la *intencionalidad* de los actores históricos: los datos históricos comprenden sólo aquellos hechos que esos actores se propusieron *intencionadamente* transmitir a la posteridad, y así imponen sus intenciones al historiador como regla heurística. Hindess y Hirst, que reconocen ser en su epistemología verdaderos althusserianos (aunque más rigu-

rosos que su maestro), desplazan la atención desde la génesis de los datos empíricos hacia su apropiación (dentro de un campo teórico particular) por parte del historiador, el cual «produce» hechos a partir de algo no «dado».

Ambas afirmaciones son medias verdades: lo que equivale a decir que son falsedades. Con mucho, la mayor parte de los datos históricos ha sobrevivido por razones totalmente ajenas a cualquier intención de los actores de proyectar una imagen de sí mismos a la posteridad: los registros de la administración, los tributos, las leyes, las creencias y las prácticas religiosas, las cuentas de templos y monasterios, y los testimonios arqueológicos de sus emplazamientos. Puede ser verdad que cuanto más presionemos hacia atrás en los márgenes del tiempo registrado, tanto más los datos estarán sujetos a la atribución de intencionalidad que hace Popper. Ésta no es, sin embargo, una propiedad de los datos empíricos que los historiadores de la Antigüedad y los arqueólogos hayan inexplicablemente pasado por alto. En realidad, cuando examinan los jeroglíficos mayas más antiguos o las inscripciones cuneiformes de la antigua Babilonia, las intenciones de quienes los grabaron constituyen, precisamente, un importante objeto del estudio: y, a través de ellas, la recuperación de su cosmología, su astrología y sus calendarios, sus exorcismos y encantamientos, en suma, los «intereses» de los autores de aquellos mensajes.

Los datos empíricos intencionales (los datos intencionadamente proporcionados a la posteridad) pueden ser estudiados, en el marco de la disciplina histórica, con tanta objetividad como los datos no intencionales (esto es, la mayor parte de los datos históricos, que sobreviven por razones independientes de los propósitos de los actores). En el primer caso, las intenciones son ellas mismas un objeto de investigación; y en ambos casos los «hechos» históricos son «producidos», por medio de disciplinas apropiadas, a partir de los hechos empíricos. Pero, ¿acaso confesar que los hechos históricos son «producidos», en el sentido mencionado de una disciplina, confirma la media verdad de Hindess y Hirst según la cual «los hechos nunca vienen *dados*»? Si *no* vinieran dados, en algún sentido, entonces la práctica histórica tendría lugar en un taller vacío, donde la historia sería fabricada (como a Althusser y a Hindess/Hirst les gustaría hacer) a partir del aire de la teoría. Y el mismo *ser-dados de los hechos*, las concretas propiedades que ofrecen a quien practica la historia,

constituyen una buena mitad de ese diálogo en que consiste la disciplina del historiador.

Popper parece considerar que todos los datos históricos son como las Crónicas de los Reyes. Pocos datos históricos son «registrados» de esta manera tan autoconsciente; y lo que figura en los registros aún puede leerse en el sentido «infernal», según la idea de Blake: esto es, tomándolo al revés y agitándolo hasta que revele lo que sus autores suponían pero no pretendían registrar, o sea, los supuestos implícitos y los atributos inscritos dentro del texto. La mayoría de las fuentes escritas tienen valor sin demasiada relación con el «interés» que haya movido a registrarlas. Un arreglo matrimonial entre el vástago de un terrateniente y la hija de un mercader de la India oriental en el siglo XVIII puede ser origen de una colección substancial de documentos de archivo, de prolongadas negociaciones, escrituras legales, acuerdos de propiedad, e incluso —aunque raramente— de un intercambio de cartas de amor. Ninguno de los actores tenía la intención de registrar hechos interesantes para la posteridad; su intención era unificar y asegurar unas propiedades de unas determinadas maneras, y quizá también negociar una relación humana. El historiador leerá estos materiales y, a la luz de las cuestiones que él plantea, puede extraer de ellos datos relativos a las transacciones de propiedades, a los procedimientos jurídicos, a las mediaciones entre los grupos terratenientes y mercantiles, a determinadas estructuras familiares y vínculos de parentesco, a la institución del matrimonio burgués o a las actitudes sexuales, datos que los actores en ningún caso trataban de poner al descubierto y que en algunos casos —tal vez— les hubiera horrorizado saber que iban a salir a la luz.

Es lo mismo una y otra vez: *por toda la duración temporal.* Las gentes debían pagar impuestos: las listas tributarias de los fogajes son explotadas no por los historiadores de los tributos sino por los que se dedican a la demografía histórica. Las gentes eran sometidas a diezmos: las listas decimales son explotadas como material empírico por los historiadores agrarios. Las gentes tenían la tierra en régimen de foro o enfiteusis: sus tenencias eran registradas en los archivos de la corte señorial. Estas fuentes esenciales son interrogadas una y otra vez por los historiadores, no sólo en busca de nuevas informaciones, sino también obedeciendo a un diálogo en el que éstos formulan nuevas preguntas. De modo que a un mero historiador le parece una tontería —como cuestión de «hecho», sé positiva-

mente que es una tontería— afirmar, con Popper, que «las fuentes, por regla general, sólo contendrán hechos ajustados a una teoría preconcebida».

El que los hechos estén *ahí*, inscritos en el registro histórico, con unas propiedades determinadas, no supone, naturalmente, que estos hechos revelen sus significados y sus relaciones (el conocimiento histórico) por sí mismos, e independientemente de todo tratamiento teorético. Pocos empiristas sostendrían este punto de vista, y Popper ciertamente no lo haría. Pero en la medida en que esta idea sobrevive, lo hace a un nivel de metodología más que de teoría: esto es, basta que se establezca el *método* correcto, que usualmente es cuantitativo (el positivismo armado de computadoras), para que los hechos revelen sus significados independientemente de cualquier ejercicio conceptual riguroso. He polemizado con el carácter estático de este tipo de posición «empirista», durante muchos años, a través de mi propia práctica,[3] y no voy a repetir mis argumentos. Una pequeña parte de lo que Althusser tiene que decir sobre el «empirismo» (concebido como ideología) es justa;[4] y es el reconocimiento súbito de la obviedad de esta justeza —tanto su «sentido común» como su general aceptabilidad académica— lo que suele actuar como puerta de acceso para los lectores no advertidos, y lo que les induce por señas a penetrar en el interior de su absurdo mundo silogístico.

En lugar de repetir una vez más esta vieja historia, reformulémosla de esta otra manera. Un historiador, en su práctica como tal, es inducido a hacer una suposición provisional de carácter epistemológico: que los datos empíricos que maneja tienen una existencia «real» (determinante) independiente de su existencia en las formas del pensamiento; que estos datos empíricos dan testimonio de un proceso histórico real; y que este proceso (o alguna intelección aproximada del mismo) constituye el objeto del conocimiento histórico. Sin hacer tales suposiciones, no puede dar ningún paso: debe que-

3. Como, por ejemplo, el capítulo «La explotación», de *The making of the English working class* [hay trad. cast.: *La formación histórica de la clase obrera*, 3 vols., Laia, Barcelona, 1977].

4. Pero esto es demasiado generoso, dado que la «definición» que da Althusser del empirismo es por una parte tan desaliñada y carente de ubicación precisa y, por otra, tan omnicomprensiva («pensamiento racionalista», «sensualista» y «hegeliano»), que proporciona tan sólo un epíteto para asociarlo a cualquier punto de vista que a él no le guste. Véase LC, I, pp. 38-39.

darse sentado en una sala de espera fuera del departamento filosófico toda su vida. Suponer esto no implica suponer una serie entera de nociones intelectualmente ignaras, como la de que los hechos revelan involuntariamente sus propios significados, que las respuestas son dadas con independencia de las preguntas, etc. No estamos hablando de la prehistoria, aunque en algunos sectores la prehistoria sobrevive e incluso se sienta ataviada sobre sillones. Cualquier historiador serio sabe que los «hechos» son mendaces, que arrastran sus propias cargas ideológicas, que las preguntas aparentemente sin tapujos e inocentes pueden ser una máscara para ocultar atribuciones exteriores, que incluso las técnicas de investigación más sofisticadas, supuestamente neutras y empíricas —técnicas que nos entregarían «la historia» empaquetada, sin haber sido tocada por la mente humana, a través de la ingestión automática de la computadora— pueden encubrir las más vulgares intrusiones ideológicas.[5] Es sabido: nosotros los historiadores hemos ido a lo nuestro en tanto que los filósofos han ido a lo suyo.

Los datos históricos están ahí, en su forma primaria,[6] no para revelar su propio significado, sino para ser interrogados por individuos adiestrados en una disciplina hecha de atenta incredulidad. Los hechos discretos pueden ser interrogados por lo menos de seis maneras distintas:

1) Antes de que pueda iniciarse cualquier otra pregunta, debe examinarse sus credenciales como hechos históricos: ¿cómo fueron registrados? ¿Con qué finalidad? ¿Pueden ser confirmados por otras pruebas adyacentes? Y así sucesivamente. Este es el sustento de todo el asunto.

2) Al nivel de su propia aparición, o de su aparente autodespliegue, pero en los términos de una investigación histórica disciplinada. En los casos en que los hechos sometidos a interrogación son fenómenos sociales o culturales, encontraremos muchas veces que

5. Es alentadora la crítica desde posiciones de principio hecha a la obra de Fogel y Engerman *Time on the cross*, algún tiempo después, por historiadores norteamericanos. Los historiadores franceses, a juzgar por la revista *Annales E.S.C.* en los últimos años, no han ofrecido siempre la misma defensa de principio contra las pretensiones universalistas de la cibernética.

6. En su forma secundaria consiste en los «hallazgos» aceptados o en el conocimiento acumulativo de los historiadores, que es sometido (o debería serlo) a un continuo examen crítico.

la investigación aduce *datos empíricos portadores de valor*, en los que las mismas cualidades de autoevaluación inherentes a los fenómenos (como, por ejemplo, las actitudes hacia el matrimonio o hacia las relaciones intramatrimoniales) se convierten en objeto del estudio.

3) Como *datos empíricos no portadores de valor*, más o menos inertes y «neutrales» (índices de mortalidad, series de salarios, etc.), que son sometidos a investigación a la luz de las cuestiones particulares planteadas (demográfica, económica, agraria); estas investigaciones tienen sus propios procedimientos apropiados —por ejemplo, el estadístico— destinados a limitar la intrusión de factores ideológicos, aunque no lo logren siempre de manera satisfactoria.

4) Como *eslabones de una serie lineal* de acontecimientos, o sucesos contingentes —es decir, la historia «tal como realmente aconteció» (sin que nunca pueda ser, no obstante, plenamente conocida)—, en la construcción de una secuencia narrativa; una reconstrucción de esta clase —por mucho que pueda ser despreciada por filósofos, por sociólogos y por un creciente número de historiadores contemporáneos que han sido amilanados por los dos grupos anteriores— es *un componente esencial de la disciplina histórica*, un requisito previo y una premisa de todo conocimiento histórico, la base de toda noción objetiva de causación —por contraposición a la noción teórica de ella— y el antecedente indispensable para la construcción de una explicación analítica o estructurada (que identifica relaciones estructurales y causales), aun cuando en el curso de un análisis así la primitiva narración secuencial pueda sufrir ella misma una transformación radical.

5) Como *eslabones de una serie lateral* de relaciones sociales/ideológicas/económicas/políticas (como, por ejemplo: este contrato es un caso especial de la forma general de los contratos en tal época; tales contratos estaban regidos por estas y estas formas de la ley; hacían valer tales formas de obligación y subordinación), que nos permiten recuperar o inferir, desde muchas instancias, un «segmento» por lo menos provisional de una sociedad dada del pasado, con sus características relaciones de poder, de dominación, de parentesco, de servidumbre, de mercado y otras.

6) De ahí se puede seguir, si llevamos la cuestión un poco más allá, que incluso los hechos discretos pueden ser interrogados como *datos «portadores de estructura»*.

Esta sugerencia es más polémica. Muchos —quizá la mayoría—

de los investigadores en historia asentirían a mis cinco primeros puntos: estas maneras de interrogar los datos empíricos pertenecen a la disciplina y a su propio «discurso de la demostración». Un materialista histórico puede argüir que la organización estructural de unas determinadas sociedades pueden inferirse no sólo a partir de informaciones más amplias (a las que, con el tiempo, llegaremos), sino también, en alguna de sus partes, a partir de ciertas clases de hechos aparentemente discretos. Así, una tenencia existe como «hecho» en forma de fórmula latina inscrita en algún registro de corte señorial; pero lo que la tenencia «significaba» no puede ser entendido independientemente de una entera estructura de régimen de la propiedad y de un orden legal correspondiente, esto es, dentro de un *sistema* de tenencia de la tierra; de ahí que este «hecho» —y sin duda una serie de hechos del mismo orden (pues ciertos filósofos de la historia aislan «hechos» para examinarlos epistemológicamente y los dejan sobre su mesa de seminario para estudiarlos uno por uno, mientras que los historiadores siempre están manejando hechos en manojos o en series)— lleve consigo algún «índice» que apunta hacia este sistema, o, por lo menos, debería plantear al interrogador una pregunta indicativa. Análogamente, una letra de cambio es un «índice» que señala un particular sistema de crédito dentro del cual esa letra puede ser negociada.

La puntualización tiene un significado no sólo en relación con la idea althusseriana de que la «estructura» puede posiblemente no estar «inscrita en» lo real (que la teoría «produce» esta historia), sino también en relación con el nominalismo de Popper y con el «individualismo metodológico», que contempla todas las nociones de colectividad y de estructura como ficciones «holísticas» o como abstracciones impuestas por el observador. Pero, como ha mostrado MacIntyre, «el ejército» es, en el sentido de Popper, un concepto abstracto, mientras que «el soldado» sería un concepto concreto, un dato empírico discreto que él estaría dispuesto a admitir. No obstante,

> no se puede caracterizar un ejército refiriéndose a los soldados que pertenecen a él. Pues para hacerlo hay que identificarlos como soldados; y proceder así supone ya introducir el concepto de ejército. Porque un soldado es justamente un individuo que pertenece a un ejército. Así, pues, vemos que la caracterización de los indivi-

duos y de las clases tiene que hacerse conjuntamente. En substancia, no son dos tareas separadas.[7]

Un nominalista, si es lo bastante estricto, debería describir el contrato enfitéutico y la letra de cambio como piezas de escritura sobre pergamino o papel; y estaría embarazado incluso para describir la escritura independientemente del concepto de lenguaje. Los retoños de los nominalistas de ayer son hoy los discípulos de Althusser.

Lo dejaremos correr. He propuesto ciertas maneras de interrogar los hechos, y sin duda pueden proponerse otras igualmente disciplinadas y apropiadas. Estos modos tienen dos atributos comunes:

1) presuponen que el historiador entra en algún tipo de confrontación con unos datos empíricos que no son infinitamente maleables ni sujetos a manipulación arbitraria; que en algún sentido real y significativo los hechos están «ahí», y que son determinantes, aun cuando las preguntas que pueden plantearse son diversas, y diversas también las respuestas posibles;

2) suponen una aplicación disciplinada y reflexiva, y una disciplina desarrollada precisamente para detectar cualquier intento de manipulación arbitraria; los hechos no revelarán nada espontáneamente, es el historiador quien tiene que trabajar arduamente para permitirles encontrar «sus voces propias». No la voz del historiador, atención, sino *sus voces propias*, aunque lo que sean capaces de «decir» y parte de su vocabulario venga determinado por las preguntas que el historiador formule. No pueden «hablar» hasta que se les «pregunte».

En la argumentación precedente he planteado ciertas «objeciones prácticas» ante las apariencias, es decir, ante lo que un historiador cree que está haciendo, ante el conocimiento que tiene de sus propios procedimientos. Mi planteamiento sugiere métodos muy diferentes a los indicados por Popper. Y Althusser encontraría en mi exposición censurables capitulaciones ante la «ideología empirista». Pero no pretendo prolongar esta línea de defensa; podría ser considerablemente extendida y elaborada, y podríamos penetrar más adentro en el taller del historiador. Pero ofrecer una defensa equivaldría a admitir que la acusación lanzada es tan seria que merece tal defensa. Y no es éste

7. Alasdair MacIntyre, «Breaking the chains of reason», en *Out of apathy*, Londres, 1960, pp. 219-220.

el caso. Ni Popper ni Althusser muestran tener el menor conocimiento inmediato del modo de proceder del historiador; ninguno de los dos entiende la naturaleza del conocimiento histórico. Popper muestra mayor curiosidad, y por esto sus objeciones merecen la cortesía de una respuesta;[8] pero sus reiteradas confusiones entre métodos en las ciencias experimentales y en la disciplina histórica, y entre las diferentes clases de conocimientos que se dan, echan a perder su reflexión.[9] Althusser no muestra la menor curiosidad. El producto, o sea el conocimiento histórico, no le gusta, y esta aversión es quizá tan grande que le impide cualquier clase de trato más íntimo. Él sabe que la Teoría podría escribir mejor la historia.

«El conocimiento de la historia no es histórico en mayor grado que pueda ser dulce el conocimiento del azúcar.» Así habla Althusser. Veamos más de cerca este denodado epigrama. En una mente inadvertida, mueve a la aquiescencia a causa de su «obvio» sentido común, a su mismísima banalidad: ningún conocimiento puede ser lo mismo que su objeto. ¡Cuánta verdad! Hasta podríamos instalar una Casa de la Moneda epistemológica donde acuñar epigramas del mismo estilo. «El conocimiento del partido comunista francés no es comunista en mayor grado que pueda ser húmedo el conocimiento del agua.» (Se podría recomendar este ejercicio como distracción mental para viajes aburridos en tren.) Aun así, los términos de este banal epigrama han sido cargados de sentido para conducirnos tramposamente hacia una conclusión falsa. En la primera cláusula («historia ... histórico») somos deliberadamente lanzados en una ambigüedad, pues «histórico» puede significar perteneciente a los acontecimientos o datos históricos reales, o perteneciente a la disciplina histórica (el conocimiento de la historia). Althusser nos induce a confundir ambos significados, ya que un filósofo riguroso no debería cometer inocen-

8. Las objeciones de Popper al carácter «predictivo» de ciertas nociones de las «leyes» históricas tienen fuerza y están argumentadas de una forma obstinada. Althusser sacaría provecho de su lectura.

9. En un corrosivo capítulo («La necesidad de una filosofía de la historia») de su *Autobiography* (Pelican, Gretna, 1944, p. 61), R. G. Collingwood exponía justamente tales confusiones: «Estaba claro para mí que cualquier filósofo que ofreciera una teoría del "método científico", sin estar en condiciones de ofrecer una teoría del método histórico, estaba defraudando a su público colocando a su mundo encima de un elefante con la esperanza de que nadie preguntara sobre qué se sostiene el elefante».

temente un solecismo de esta especie. Porque si hubiera dicho que «el conocimiento histórico no pertenece a la historia en mayor grado que el conocimiento azucarado es dulce», no habríamos reconocido de inmediato una revelación de la verdad. Habríamos sospechado —con razón— que querían hacernos caer en alguna trampa. Y habríamos examinado más críticamente la segunda cláusula. ¿Por qué «dulce»? ¿De qué maneras guardan los términos «histórico» y «dulce» alguna relación entre sí que permita establecer una analogía lógica? «Histórico» es una definición genérica: define de un modo muy general una propiedad común de su objeto (perteneciente al pasado y no al presente o al futuro). «Dulce» separa una sola propiedad de entre un conjunto de otras propiedades que podrían ser predicadas. El azúcar tiene propiedades químicas y una composición química, color marrón o blanco, se presenta en terrones o en polvo, pesa tanto y su precio no cesa de subir. La propiedad aislada por Althusser —su sabor dulce— afecta no al conocimiento, sino a la percepción sensorial. El azúcar tiene un *sabor* dulce, pero nadie ha saboreado jamás la historia, que quizá sabe a amargo. Así, pues, estas dos cláusulas guardan entre sí una relación únicamente retórica o polémica.

Una homologación honesta de ambas cláusulas nos habría dado lo siguiente: «El conocimiento de la historia no es histórico en mayor grado que pueda ser dulce el sabor del azúcar». Esto no habría pasmado a lectores inocentes con el saber de la Teoría, ni les habría lanzado a toda prisa a consultar a Bachelard y Lacan. También se habría podido formular bajo otra forma: «El conocimiento de la historia no es histórico en mayor grado que pueda ser químico el conocimiento del azúcar». Esto nos habría conducido más cerca de una analogía; pero entonces no habría servido tan bien a los fines del truco althusseriano. Porque nos haría reflexionar en que el conocimiento de la historia *es* histórico (pertenece a la disciplina de la historia) exactamente de la misma manera que el conocimiento del azúcar *es* químico (en el sentido de que halla su definición en el interior de la ciencia química).

Lo que Althusser desea que asimilemos de su epigrama es lo siguiente: «El conocimiento de la historia no tiene que ver con la historia real más que lo que tenga que ver el conocimiento del azúcar con el azúcar real». Entonces advertiríamos que no se nos ha presentado ningún descubrimiento excepcional, sino una tautología episteméló-

gica (el pensamiento no es lo mismo que su objeto) o bien un enunciado cuyas dos cláusulas son falsas y cuyas implicaciones son incluso cosa de locura. Pero se nos invita a entrar en la sala de funciones althusseriana mediante muchos pequeños artificios verbales de esta clase: se nos hace «comprar» estas exaltadas proposiciones como billete de entrada. Lo único que se nos pide a cambio por ellas es una parcela de nuestra razón. Y una vez dentro de la sala de teatro, nos damos cuenta de que no hay salidas.

Podríamos examinar otras proposiciones viciadas del mismo modo, pero no voy a exponer al tedio a mis lectores. Ya es hora de plantear otra cuestión más seria: ¿cómo ha sido posible que Althusser, el arquitecto racional, haya construido este teatro del absurdo? ¿Con qué problemas peleaba Althusser, cuyas complejidades le han conducido a tales zozobras de mixtificación propia? Se puede proponer una respuesta a dos niveles distintos: el ideológico y el teórico. Dejemos de lado, por el momento, el examen ideológico. Primeramente, tendremos la consideración de situar sus ideas en el mismo plano de validez en que él las sitúa: supondremos que ha alcanzado el irracionalismo a través de vías racionales, aunque erróneas.

Hemos visto que la fractura central que recorre todo el pensamiento de Althusser es una confusión entre procedimientos empíricos, controles empíricos y algo que él llama «empirismo». Esta fractura invalida no esa o aquella parte de su pensamiento, sino su pensamiento como un todo. Su posición epistemológica le impide comprender los dos «diálogos» con los cuales se constituye nuestro conocimiento: en primer lugar, el diálogo entre el ser social y la conciencia social, que da origen a la experiencia; en segundo lugar, el diálogo entre la organización teorética (en toda su complejidad) de los datos empíricos, por una parte, y el carácter determinado de su objeto por otra. Como consecuencia del segundo fallo, no puede comprender —o debe desfigurar— el carácter de los procedimientos empíricos que se elaboran, en distintas disciplinas, no sólo para interrogar a los «hechos», sino también para asegurar que responden no con la voz de quien les interroga sino con la suya propia. Como consecuencia del primer fallo, no puede comprender ni la génesis real, existencial, de la ideología, ni los caminos por los cuales la praxis humana impugna esta imposición ideológica y forcejea con sus límites. Como que ignora ambos diálogos, no puede entender cómo tiene lugar la «llegada» (como experiencia) del conocimiento histórico, ni

los procedimientos de investigación y verificación de la disciplina histórica. La «ruptura epistemológica», con Althusser, es una ruptura *respecto* al conocimiento disciplinado y un salto hacia la autogeneración de «conocimiento» siguiendo sus propios procedimientos teoréticos: esto es, un salto fuera del conocimiento y hacia la teología.

Si da este salto es porque no es capaz de ver otro camino distinto para salirse del compulsivo campo ideológico del genuino empirismo, con su complacencia intelectual y sus técnicas positivistas autoconfirmatorias. «El positivismo, con su visión encogida de la racionalidad, su aceptación de la física como el paradigma de la actividad intelectual, su nominalismo, su atomismo, su falta de hospitalidad hacia todas las concepciones generales del mundo»,[10] eso no lo inventó Althusser. Esto de lo que desea huir —la prisión empirista, encerrada en sí misma, cuyas metodologías patrullan con llaves (llaves estadísticas, lingüísticas) en sus cinturones, cerrando todas las puertas a la admisión de procesos estructurados— existe sin ninguna duda. Althusser ha escalado sus muros; ha saltado; y ahora construye su propio teatro en un emplazamiento vecino. Prisión y teatro se repelen entre sí. Pero, cosa curiosa, la prisión y el teatro están construidos en gran medida con los mismos materiales, aunque los arquitectos rivales se hayan jurado enemistad. Examinadas desde el punto de vista del materialismo histórico, ambas estructuras muestran una identidad extraordinaria. Ante ciertos enfoques, las dos estructuras parecen hacerse eco una a otra, fundirse una en otra, ejemplificar la identidad de los opuestos. Pues ambas son producto de una inmovilidad conceptual, y han sido erigidas, piedra sobre piedra, con categorías estáticas y ahistóricas.

La cuestión crítica concierne menos a la epistemología en su relación con los hechos discretos —aunque hemos notado ya aquí ciertas semejanzas— que a la legitimidad epistemológica del conocimiento *histórico*, cuando se considera en su aspecto de conocimiento de causas, de estructuras, de las modalidades de las relaciones entre grupos o instituciones sociales, y de la lógica (o las «leyes») del proceso histórico. En este punto es donde la prisión y el teatro unen sus fuerzas contra el materialismo histórico, pues ambos afirman que este conocimiento (como conocimiento de lo real) es epistemológica-

10. MacIntyre, *op. cit.*, p. 234.

mente ilegítimo. Althusser no puede hacer trizas el «empirismo» en modo alguno porque parte de la misma premisa; simplemente «rompe» en un determinado momento hacia una conclusión idealista. Tanto Popper (*a*) como Althusser (*b*) afirman la incognoscibilidad de la historia como proceso dotado de su propia causación, dado que (*a*) toda noción de estructuras y de mediaciones estructurales comporta atribuciones «holísticas» impropias y las nociones «historicistas» de causación y de proceso son inverificables mediante pruebas experimentales; o dado que (*b*) la noción de que el conocimiento está «ya *realmente* presente en el objeto real que ha de conocer» es una ilusión del empirismo «abstraccionista», que toma erróneamente como descubrimientos empíricos sus propias atribuciones ideológicas. ¿Qué importa que, *a partir de aquí*, Althusser dé un salto hasta concluir que el conocimiento elabora —y debe elaborar—, con su propia materia teórica, un «conocimiento» histórico que no es más que redomado «historicismo», en el sentido popperiano de la palabra? Un empirista de verdad quedará satisfecho con esto, pues a sus ojos Althusser habrá tan sólo confirmado, mediante su agilidad idealista, el carácter inverificable e ideológico de todas las pretensiones tales al conocimiento histórico. Althusser ofrece un ejemplo de categoría para las discusiones de seminario: un epílogo a *La pobreza del historicismo.*

Las objeciones al materialismo histórico que comparten estos dos antagonistas son: los «hechos», aun si son cognoscibles, son discretos; como «materia prima», son impuros; por consiguiente —esto no está dicho, pero sí implícito—, la multiplicidad de «hechos» multiplica las impurezas. Los hechos históricos sobreviven, como textos, de maneras fortuitas o preseleccionadas; llegan a nosotros ya ubicados en un campo ideológico, el de una sociedad dada del pasado y con la carga valorativa de ésta; por lo tanto, no son en modo alguno «neutrales». Las nociones históricas de causación o de estructura son construcciones teóricas altamente elaboradas; como tales, son propiedades de la teoría y no de su objeto, la historia «real». Ningún procedimiento empírico puede identificar la categoría de clase social; ningún experimento puede ser realizado para probar el carácter burgués de la ideología burguesa, como tampoco para despachar esta noción holística. El vocabulario puede ser distinto, pero la lógica de ambas partes converge. Al llegar a este punto, los filósofos se dan la mano, se besan en las mejillas y se marchan. Entonces el empi-

rista de verdad dice: «Los hechos discretos son lo único que podemos conocer. "La historia" es un concepto holístico impropio destinado a recubrir una secuencia de hechos discretos tal como de hecho ocurrieron solapándose unos a otros. Si introducimos conceptos, los introducimos como "modelos" que nos ayudan a investigar y a organizar estos hechos; pero debemos tener claro que estos modelos existen en nuestras cabezas y no "en" la historia. Y debemos desarrollar técnicas empíricas cada vez más refinadas, más libres de connotaciones valorativas y preferiblemente cuantitativas, para permitir que estos hechos se desplieguen tal como efectivamente tuvieron lugar en su momento. Pase lo que pase, garantizaré que ningún hecho escape de su discreta celda de prisión, establezca relaciones y efectúe mítines de masas». El exaltado estructuralista marxista dice: «¡Adiós! Tus procedimientos me aburren. Me vuelvo a mi teatro a escribir el guión de otra historia mejor, revolucionaria».

Pero lo curioso es que, caminando en sentidos opuestos, desembocan prácticamente en el mismo lugar. Vamos a ver cómo ocurre esto. Las «ciencias», así lo ha formulado Althusser, «no necesitan verificación a partir de prácticas *externas* para declarar "verdadero" el conocimiento que producen». Y, recordémoslo, nombra explícitamente el materialismo histórico como ciencia que cumple esa condición. «La práctica teórica de Marx es el criterio de la "verdad" del conocimiento producido por Marx.» Es cierto que en una ocasión dice, en un gesto insólito hacia un mundo extrafilosófico, que los éxitos y fracasos de su conocimiento teórico «constituyen "experimentos" pertinentes para la reflexión de la teoría sobre sí misma y su desarrollo interno».[11] El gesto es impreciso; los «experimentos» no son identificados; los criterios de éxito y de fracaso no se especifican; el tono sugiere que tales «experimentos» son pertinentes pero no esenciales; y no se apunta en absoluto que puedan determinar, en uno u otro sentido, el «desarrollo interno» de la teoría. De modo que,

11. Véase la nota 2 del cap. V. El razonamiento es poco más que un gesto hacia una particular tradición francesa de epistemología y estructuralismo idealista: Bachelard, Cavaillès, Canguilhem, y Foucault. Véase Simon Clarke, «Althusserian Marxism», 3.ª parte, ap. 1, y *Lire le Capital*, I, pp. 50-53. Es significativo que el único historiador recomendado por Althusser sea Foucault, su antiguo alumno, que en su obra anterior, dominada por el concepto de la «episteme», nos ofrece también una historia que es como una estructura sin sujeto, en la que los hombres y las mujeres se ven borrados por ideologías.

una vez más, hallamos una notable congruencia entre el estructuralismo idealista de Althusser y el «empirismo débil» de Popper.

Nuestros dos filósofos han estado caminando por dos senderos distintos, pero paralelos, asintiéndose el uno al otro con la cabeza por encima de los macizos de flores epistemológicamente ignaros de los historiadores. Pero ahora los senderos vuelven a converger. El escepticismo radical de Popper ha parecido colocarnos bajo la guía de una lógica vigilante; la epistemología de Althusser nos dirige hacia los rigores de la práctica teórica; ambos parecen dignificar la teoría o la lógica y colocar éstas por encima de las apariencias ilusorias de la «realidad objetiva». Pero la consecuencia es que ambos se encuentran no en la fuente del conocimiento, sino contemplando con azoramiento el estanque de peces de colores de las apariencias. Ambos senderos lógicos llevan a la misma articulación de las cosas.

Popper desaprueba lo que no puede percibirse, contrastado mediante la experimentación, verificado; ahora bien, las interconexiones entre fenómenos sociales y la causación dentro de los procesos históricos parecen residir más allá de toda prueba experimental: de ahí que un empirismo débil nos lleve a mirar sin pretensión omniabarcante las manifestaciones más inmediatas del mundo, aceptándolas tal como son porque eso es lo que parecen ser. Althusser, por el contrario, se muestra sumamente vigilante contra las apariencias del «sentido común». Sospecha de *toda* manifestación, de *todo* signo «exterior»: la práctica teórica es pertrechada de sus propios criterios y de su propio discurso de la demostración. Pero, ¿qué se sigue de ahí? Dado que la teoría cuenta sólo con medios internos para su propia verificación, podría desarrollarse, por propia extrapolación, a su antojo en cualquier dirección. (Y eso es lo que hace, en algunas expresiones altamente teoricistas.) Pero de esta manera, de hecho, no podemos andar por la vida, como tampoco podemos andar por el mundo del pensar substantivo —substantivo en el modo o en el objeto—. Una vez hemos dejado atrás la epistemología y nos ponemos a preguntar sobre nuestros vecinos, o sobre economía, o historia, o práctica política, entonces debemos hacer algún tipo de suposición (acerca de lo que pensamos) antes de que podamos siquiera empezar a pensar.

Como que la teoría desaprueba cualquier apropiación activa del mundo externo de la única manera que es posible —a saber, entrando activamente en liza o en diálogo con sus datos empíricos— en-

tonces *hay que asumir este mundo en su totalidad.* Las «materias primas» (G I) que llegan son recibidas simplemente *como dadas*; y por mucho procesamiento puramente interno a que sean sometidas por G II para transformarlas en G III, no se puede hacer oro con el barro; siguen siendo, por muy retocadas y sofisticadas que estén, exactamente lo que eran al comienzo: suposiciones (prejuicios, visiones sumarias de «sentido común» de «lo que todo el mundo sabe») que aciertan a estar convenientemente a mano para confirmar (o «ilustrar») los enunciados previos de la teoría. No importa realmente que Popper y Althusser, inclinados con asombro sobre el mismo estanque, vean peces de distintos colores; no importa que las nociones empíricas burguesas y estructurales marxistas de «lo que todo el mundo sabe» se sostengan sobre presupuestos diferentes. Ambos tienen razones epistemológicas inmaculadas para ver exactamente lo que alcanzaron a ver.

En el estanque ondean las apariencias. Los peces a Althusser se le antojan rojos, mientras que a Popper le parecen grises: el primero ve sobrenadar un suntuoso Estado Obrero, mientras que el segundo, acechando entre las hierbas, atisba una reticente Sociedad Abierta. Ambos deberán terminar con apariencias, puesto que ambos empezaron negando que las apariencias sean el signo de una realidad ulterior, de relaciones y prácticas, cuyo significado sólo se revela tras un arduo esfuerzo inquisitivo.

Las apariencias no revelarán este significado espontáneamente y por sí mismas: ¿hace falta repetirlo otra vez? Entre mis intenciones no figura la de negar la seductora capacidad de mixtificación, en base a la «evidencia», que tienen las apariencias, ni nuestra disposición a dejarnos aprisionar por categorías no examinadas. Si suponemos que el sol gira en torno a la tierra, la «experiencia» nos lo confirmará cada día. Si suponemos que una pelota baja rodando por la ladera de una colina por su energía y su voluntad innatas, no hay nada en la apariencia de la cosa que nos desmienta. Si suponemos que las malas cosechas y las hambrunas son producidas por los castigos que Dios nos envía por nuestros pecados, entonces no podemos refutar esta explicación apelando a sequías o heladas tardías o plagas, pues Dios podría haber elegido estos instrumentos para castigarnos. Debemos quebrantar las viejas categorías y construir otras nuevas antes de poder «explicar» el dato empírico que siempre ha estado ahí.

Pero la elaboración y destrucción de conceptos, el proponer nue-

vas hipótesis y reconstruir categorías, no es cosa de *invención* teorética. Cualquiera puede proceder así. ¿Quizás el hambre fue alguna travesura del demonio? ¿O el tizón en Inglaterra la consecuencia de brujerías hechas en Francia? ¿O acaso es el cumplimiento de alguna antigua maldición ligada al adulterio de la reina? La apariencia confirmará tanto una como otra de estas hipótesis: ya se sabe que el demonio anda suelto, que los franceses practican la brujería y que la mayoría de las reinas son adúlteras. Y si suponemos que la Unión Soviética es un Estado Obrero guiado por una esclarecida teoría marxista; o que las fuerzas del mercado en una sociedad capitalista siempre maximizarán el bienestar común; entonces, en uno u otro caso, podemos quedarnos el día entero inmóviles en un lugar, contemplando el radiante sol socialista desplazarse por el cielo azul, o la pelota del Producto Nacional Bruto rodar por la pendiente de la colina de la abundancia, juntando más y más bendiciones a su paso. No necesitamos recitar una vez más este abecedario.

Este abecedario, sin embargo, no es algún código especial, entendido sólo por especialistas en lógica. Es un abecedario común, cuyo conocimiento debe dominarse al acceder a cualquier disciplina. Tampoco es una severa lección que deba ser administrada periódicamente a los «empiristas» (y sólo a ellos). No hay duda de que existen empiristas que necesitan esta corrección. Pero la lección tiene dos filos en su navaja. Las hipótesis autogeneradas, no sujetas a control empírico, nos abandonarán dentro de los límites de la contingencia con la misma rapidez —si no más— con que nos rendirán a lo «obvio» y manifiesto. Realmente, cada error engendra y reproduce el otro; y a menudo se los puede encontrar a ambos dentro de una misma mente. Lo que al parecer hay que repetir una y otra vez es el carácter arduo de la confrontación entre el pensamiento y sus materiales objetivos, esto es, el «diálogo» —ya sea como praxis, o como disciplinas intelectuales más autoconscientes— a partir del cual se conquista todo conocimiento.

VII. LA LÓGICA DE LA HISTORIA

Ahora tendrá lugar un breve intermedio. Pueden ustedes suponer que las luces se han encendido y que los acomodadores avanzan por los pasillos con bandejas llenas de helados. Durante este entreacto mi propósito es discutir de lógica histórica. Los filósofos o sociólogos a quienes no guste este tema o que sean profundamente escépticos a su respecto quedan advertidos para que se retiren al salón de descanso o al bar. Pueden volver a reunirse con nosotros en el capítulo VIII.

No es fácil discutir este tema. No hace mucho, estando en Cambridge como invitado en un seminario de distinguidos antropólogos, cuando se me pidió que justificara una cierta afirmación, respondí que estaba validada por la «lógica histórica». Mis atentos huéspedes estallaron en una franca hilaridad. Yo participé en la risa, por supuesto; pero también me vi empujado a reflexionar sobre el significado «antropológico» del intercambio. Pues es habitual, entre los rituales académicos para los especialistas de disciplinas diversas, profesar respeto no tanto por los hallazgos de la disciplina de los demás, cuanto por las auténticas credenciales de la disciplina misma. Y si un seminario de historiadores se echara a reír por las *credenciales* mismas de un filósofo o un antropólogo (esto es, de la lógica o disciplina central de su trabajo intelectual), se tomaría como una ofensa. El significado del intercambio aludido consiste en que se da por sentado en muy amplios sectores que la «historia» es una excepción a esta regla; que la disciplina central de su práctica es una ocasión de regocijo; y que, lejos de tomarlo como una ofensa, yo mismo, como especialista en esta materia, iba a participar en el regocijo.

No es difícil ver cómo ocurre tal cosa. Las maneras de escribir la historia son tan diversas, las técnicas empleadas por los historia-

dores son tan variadas, los temas de investigación histórica son tan desiguales, y, por encima de todo, las conclusiones son tan polémicas y tan duramente controvertidas dentro de la propia profesión que resulta difícil aducir una coherencia disciplinaria. Y me doy perfecta cuenta de que hay cosas en la Cambridge School of History susceptibles de provocar carcajadas antropológicas u otras. No obstante, el estudio de la historia es un empeño muy antiguo, y sería sorprendente que fuera el único entre las ciencias y las humanidades que haya sido incapaz de desarrollar su propia disciplina durante varios miles de años, es decir, su propio discurso de la demostración. Y no veo qué pueda ser dicho discurso a menos que adopte la forma de una lógica histórica.

Yo argüiría que se trata de una lógica *diferenciada*, apropiada a los materiales del historiador. No puede ser útilmente valorada según los mismos criterios que la física, por las razones aducidas por Popper y por otros muchos; «la historia» no depara laboratorios para la verificación experimental, proporciona la evidencia de causas necesarias pero nunca —a mi juicio— de causas suficientes, las «leyes» —o, en términos más de mi gusto, la lógica o las presiones— del proceso social y económico son siempre interferidas por contingencias de maneras tales que invalidarían toda regla en las ciencias experimentales, y así sucesivamente. Pero estas razones no son objeciones a la lógica histórica, ni justifican (como supone Popper) la acusación de «historicismo» contra toda noción de la historia como registro de un proceso unificado con su «racionalidad» propia. Simplemente ilustran —y ocasionalmente definen, lo cual resulta más provechoso— la conclusión de que la lógica histórica no es lo mismo que los procedimientos disciplinarios de la física.

La lógica histórica tampoco puede sujetarse a los mismos criterios que la lógica analítica, que es el discurso de la demostración propio del filósofo. Las razones de esto residen no en la falta de lógica de los historiadores, sino en su necesidad de una lógica de *tipo* distinto, apropiada a fenómenos que están siempre en movimiento, que revelan —incluso en un mismo momento— manifestaciones contradictorias, cuyas particulares evidencias sólo pueden hallar su definición en contextos particulares, y sin embargo cuyos términos generales de análisis (es decir, las preguntas adecuadas para interrogar los datos empíricos) raramente son constantes, sino que más bien cambian según los movimientos del acontecimiento histórico: en la medi-

da en que cambia el objeto de la investigación, así cambian también las preguntas adecuadas. Como ha comentado Sartre: «La historia no es orden. Es desorden: un desorden racional. En el momento mismo de mantener un orden, es decir una estructura, la historia está ya en camino de deshacerlo».[1]

Ahora bien, un desorden de esta clase rompe todo procedimiento de lógica analítica, la cual, como primera condición, debe manejar términos no ambiguos y mantenerlos fuertemente en un solo lugar. Ya hemos señalado la propensión de los filósofos, cuando examinan las credenciales epistemológicas de «la historia», a colocar sobre su mesa «hechos» aislados, en lugar de los materiales acostumbrados de los historiadores: los datos empíricos del comportamiento (incluyendo el comportamiento mental, cultural) en su acaecer a lo largo del tiempo. Cuando Althusser y muchos otros acusan a los historiadores de «no tener teoría», deberían meditar sobre si lo que ellos toman por inocencia o letargo no es un *rechazo* explícito y consciente: el rechazo de conceptos analíticos estáticos, propios de una lógica inadecuada para la historia.

Por «lógica histórica» entiendo un método lógico de investigación adecuado a los materiales históricos, concebido, en el mayor grado posible, para contrastar hipótesis relativas a estructuras, causaciones, etcétera, y para eliminar procedimientos autoconfirmatorios («ejemplos», «ilustraciones»). El discurso de la demostración de la disciplina histórica consiste en un diálogo entre concepto y dato empírico, diálogo conducido por hipótesis sucesivas, por un lado, e investigación empírica por el otro. El interrogador es la lógica histórica; el instrumento interrogativo una hipótesis (por ejemplo, la manera en que diversos fenómenos hayan podido actuar unos sobre otros); el que contesta es el dato empírico, con sus propiedades concretas. Llamar a esto lógica no equivale, naturalmente, a pretender que siempre aparece evidencia en la práctica de todos los historiadores o que aparece en todos los pasos de la actividad de un historiador. (No es exclusivo de la historia, según creo, el ser incapaz de mantener sus propias profesiones de fe.) Pero supone decir que esta lógica no se despliega involuntariamente; que la disciplina requiere una preparación ardua; y que tres mil años de ejercicio nos han enseñado alguna

1. «Sartre aujourd'hui», *L'Arc*, n.º 30, trad. al inglés en *Telos*, 9 (1971), páginas 110-116.

cosa. Y supone decir que es esta lógica la que constituye el tribunal de última instancia de la disciplina: adviértase bien, *no* «los datos empíricos» por sí mismos, sino los datos empíricos interrogados de este modo.

Definir plenamente esta lógica —y replicar de paso a algunas de las objeciones de Popper— requeriría escribir un ensayo diferente, y más académico, con muchos ejemplos e ilustraciones. Puesto que me refiero más particularmente a las posiciones de Althusser, puede bastar con ofrecer, en defensa del materialismo histórico, algunas proposiciones.

1) El objeto inmediato del conocimiento histórico (esto es, los materiales a partir de los cuales este conocimiento es aducido) se compone de «hechos» o datos empíricos que ciertamente tienen una existencia real, pero que sólo son cognoscibles por vías que son —y deben ser— incumbencia de procedimientos históricos vigilantes. Esta proposición ha sido ya discutida.

2) El conocimiento histórico es, por su naturaleza, *a*) provisional e incompleto, aunque no por ello falso, *b*) selectivo, aunque no por ello falso, *c*) limitado y definido por las preguntas formuladas a los datos empíricos (y los conceptos que informan estas preguntas) y, por lo tanto, sólo «verdadero» dentro del campo así definido. En estos respectos, el conocimiento histórico puede distanciarse de otros paradigmas del conocimiento cuando se le somete a investigación epistemológica. En este sentido, estoy dispuesto a admitir que la tentativa de designar la historia como «ciencia» ha sido siempre poco provechosa y fuente de confusiones.[2] Si Marx y, más aún, Engels cayeron a veces en este error, entonces podemos disculparnos, pero no deberíamos confundir esta pretensión con su manera real de escribir historia. Marx sabía ciertamente, también, que la Historia era una musa, y que las «humanidades» construyen conocimientos.

2. Esta tentativa ha nacido en parte debido a los auténticos esfuerzos hechos para establecer procedimientos «científicos» de investigación (cuantitativos, demográficos, etc.); pero en parte ha surgido de la impostura académica de los «científicos sociales», en sus intentos por mantener una cierta paridad de nivel con sus colegas de las ciencias naturales en el seno de las estructuras educativas (y frente a los organismos que deciden las subvenciones), dominados por criterios utilitarios. La noción más antigua de la historia como una de las «humanidades», sometida a disciplina, fue siempre más exacta, aunque fuera propia de aficionados.

3) Los datos empíricos históricos tienen determinadas propiedades. Aunque se les puede plantear un número cualquiera de preguntas, sólo algunas serán las apropiadas. Mientras que puede proponerse cualquier teoría del proceso histórico, todas las teorías que no están conformes con las determinaciones de los datos empíricos son falsas. En esto reside el tribunal de apelación de la disciplina. En este sentido es verdad (aquí podemos coincidir con Popper) que, mientras que el conocimiento histórico debe siempre andar escaso de pruebas positivas (del tipo apropiado para las ciencias experimentales), el conocimiento histórico falso está generalmente sujeto a refutación.[3]

4) De estas proposiciones se sigue que la relación entre el conocimiento histórico y su objeto no puede entenderse en ningún caso en términos que supongan que uno es función (inferencia, revelación, abstracción, atribución o «ilustración») del otro. El instrumento interrogativo y la respuesta son mutuamente determinantes, y su relación sólo puede entenderse *como diálogo*.

A continuación pueden presentarse otras cuatro proposiciones algo más extensamente.

5) El objeto del conocimiento histórico es la historia «real», cuyos datos empíricos deben necesariamente ser incompletos e imperfectos. Suponer que un «presente», por el hecho de moverse hacia un «pasado», cambia por esto de estatuto ontológico, equivale a no comprender ni el pasado ni el presente.[4] La realidad palpable de nuestro propio presente (ya pasando) no puede en modo alguno cambiar por el mero hecho de estar, *ya ahora*, convirtiéndose en el pasado de la posteridad. No hay duda de que la posteridad no puede interrogarlo enteramente de las mismas maneras; no hay duda de que usted y yo, como instantes y como actores que vivimos una experiencia dentro de nuestro presente, sobreviviremos únicamente como determinados datos empíricos de nuestros actos o pensamientos.

Mientras que los historiadores pueden tomar una decisión para

3. La «regla de realidad» de J. H. Hexter —«la versión más probable que pueda sostenerse con los datos empíricos relevantes de que se dispone»— es en sí misma útil. Por desgracia, su autor la ha puesto en obra de maneras cada vez más perjudiciales, en apoyo del supuesto previo de que *toda* versión «marxista» *debe* ser improbable.

4. Para un ejemplo prístino de esta falta de comprensión, véase Hindess y Hirst, *Pre-capitalist modes of production*, p. 312.

seleccionar a partir de esos datos y escribir una historia de aspectos discretos del conjunto (una biografía, la historia de una institución, una historia de caza de zorros, etc.), el objeto real se mantiene unitario. El pasado humano no es una agregación de historias discretas, sino un conjunto unitario de comportamientos humanos, en los que cada aspecto se relaciona de determinadas maneras con los otros, análogamente a como los actores individuales entran entre sí en determinadas relaciones (mediante el mercado, mediante relaciones de poder y subordinación, etc.). En la medida en que estas acciones y relaciones dan origen a cambios, que se convierten en el objeto de la investigación racional, podemos definir esta suma como un *proceso* histórico, es decir, una suma de *prácticas* ordenadas y estructuradas de maneras racionales. Si bien esta definición se formula como respuesta a la pregunta planteada,[5] no «se inventa» el proceso. Aquí debemos tomar posición, contra Goldmann y con Bloch (véase página 39). Los procesos acabados de cambio histórico, con sus intrincadas relaciones causales, ocurrieron de verdad, y la historiografía puede falsearlos o entenderlos mal, pero no puede en lo más mínimo modificar el estatuto ontológico del pasado. El objetivo de la disciplina histórica es alcanzar esta verdad de la historia.

Cada época, o cada investigador, pueden proponer nuevas preguntas a los datos históricos, o puede llevar a la luz nuevos niveles de facticidad. En este sentido, «la historia», considerada como la suma de los productos de la investigación histórica, cambiará, y deberá hacerlo, con las preocupaciones de cada generación o, por decirlo así, de cada sexo, de cada nación, de cada clase social. Pero esto no supone, ni mucho menos, que los acontecimientos pasados en sí mismos cambian con cada interrogador, ni que los datos empíricos son indeterminados. Los desacuerdos entre historiadores pueden ser de diversas índoles, pero se reducirían a meras confrontaciones de actitudes o a ejercicios ideológicos si no se conviniera que tienen lugar dentro de una disciplina común cuya finalidad es el conocimiento objetivo.

5. Esto no significa que la «historia» deba verse *sólo* como proceso. En nuestro tiempo, los historiadores —y sin duda los historiadores marxistas— han seleccionado el proceso (y las cuestiones concomitantes de relación y causación) como el objeto supremo de la investigación. Hay otras formas legítimas de interrogar los datos.

A esta proposición hay que añadir un aditamento. Cuando hablamos de la «inteligibilidad» de la historia, podemos querer aludir a la intelección de la racionalidad (de la causación, etc.) del proceso histórico: éste es un conocimiento objetivo, revelado en un diálogo con datos empíricos determinados. Pero podemos también querer aludir a la «significación» de este pasado, su sentido *para nosotros*; se trata de un juicio evaluativo y subjetivo, y a tales interrogantes los datos empíricos no pueden proporcionar respuestas. Esto no implica la conclusión de que tal ejercicio sea impropio. Podemos estar de acuerdo (con Popper) en que cada generación, cada historiador tiene derecho a expresar un «punto de vista», o (con Kolakowski) en que tenemos derecho a atribuir tal «inteligibilidad inmanente» a la historia como un «acto de fe», con tal que tengamos claridad en que esto se basa no en procedimientos científicos sino en una «elección de valores».[6]

Podemos estar de acuerdo no sólo en que tales juicios en cuanto al «sentido» de la historia son una actividad correcta e importante, una manera en que los actores de hoy identifican sus valores y sus fines, sino también en que es una actividad *inevitable*. Esto es, las pre-ocupaciones de cada generación, sexo o clase deben inevitablemente tener un contenido normativo, que hallará expresión en las preguntas formuladas a los datos empíricos. Pero esto en modo alguno pone en tela de juicio la objetividad de los datos. Es simplemente un enunciado referente a la complejidad no sólo de la historia, sino de nosotros mismos (a la vez seres racionales y valoradores), complejidad que invade todas las formas de autoconocimiento social y que requiere en todas las disciplinas salvaguardas metodológicas. Es precisamente en el ámbito de la lógica histórica donde las atribuciones de sentido son expuestas a la luz, en caso de ser encubiertas e impropias; es ahí donde los historiadores se sorprenden unos a otros. Una historiadora feminista dirá, o debería decir, que tal libro de historia es erróneo no porque haya sido escrito por un hombre, sino porque su autor ha omitido datos contiguos o ha planteado preguntas conceptualmente inadecuadas: de ahí que se haya impuesto a las respuestas un «sentido» o una tendenciosidad masculina. Lo

6. Leszek Kolakowski, «Historical understanding and the intelligibility of history», *Tri Quarterly*, 22 (otoño 1971), pp. 103-117. He ofrecido una restricción a este razonamiento en mi «Open letter to Kolakowski».

mismo ocurre con las argumentaciones algo intemperantes que yo y mis colegas marxistas a menudo provocamos en el seno de la profesión académica. Nunca —o raras veces— se apela a una elección de valores, sino a la lógica de la disciplina. Y si negamos las concretas propiedades del objeto, entonces no subsiste ninguna disciplina.

Pero no puedo terminar con este aditamento dando la impresión de que atribuir «sentido», entendido como significación de valor, es motivo de lamentación, consecuencia de la falibilidad humana. Creo que es mucho más importante que eso. No me siento nada embarazado, cuando formulo los resultados de mi propia investigación histórica, por ofrecer juicios de valor sobre el pasado, ya sea abierta y activamente o bajo forma de ironías y apartes. Esto es correcto, por una parte, porque el historiador examina vidas y opciones individuales, y no sólo una sucesión (un proceso) histórica. Y si bien no debemos atribuir valor a un proceso, las mismas objeciones no surgen con igual fuerza tratándose de las opciones de personas individuales, cuyos actos e intenciones pueden ciertamente ser juzgados (como lo fueron por sus contemporáneos) dentro del contexto histórico debido y relevante.

Pero éste es sólo un caso especial de una cuestión más general. Sólo nosotros, los que ahora vivimos, podemos dar un «sentido» al pasado. Ahora bien, este pasado siempre ha sido, entre otras cosas, el resultado de un razonamiento sobre valores. Al recuperar ese proceso, al mostrar cómo aconteció realmente la secuencia causal, debemos, hasta donde la disciplina lo permita, mantener nuestros propios valores en suspenso. Pero una vez recuperada esta historia, quedamos en libertad para expresar nuestros juicios sobre ella.

Tal enjuiciamiento debe estar, a su vez, bajo controles históricos. El juicio ha de ser adecuado a los materiales. Es absurdo lamentar que la burguesía no haya sido comunitaria, o que los *levellers* no implantaran una sociedad anarcosindicalista. Lo que podemos hacer, más bien, es identificarnos con ciertos valores defendidos por actores del pasado y rechazar otros. Podemos dar nuestro voto a Winstanley y a Swift; y votar contra Walpole y sir Edwin Chadwick.

Nuestro voto no cambiará nada. Y no obstante, en otro sentido, puede cambiarlo todo. Porque estamos diciendo que estos valores, y no esos otros, son los que hacen que esta historia tenga sentido *para nosotros*, y que estos son los valores que tratamos de extender y apoyar en nuestro presente. Si lo logramos, volvemos a la historia

y la dotamos de nuestras propias significaciones: damos la mano a Swift. Apoyamos en nuestro presente los valores de Winstanley, y nos pronunciamos para que se abomine del tipo de oportunismo bajo y cruel que distinguió la política de Walpole.

Al final, también nosotros moriremos, nuestras vidas yacerán inertes dentro del proceso acabado y nuestras intenciones quedarán asimiladas dentro de un acontecimiento pasado que nosotros nunca nos propusimos. Lo que podemos esperar es que los hombres y mujeres del futuro retornen hacia nosotros, que afirmen y renueven nuestros significados y que hagan inteligible nuestra historia dentro de su propio tiempo presente. Ellos solos tendrán el poder de seleccionar entre los muchos sentidos ofrecidos por nuestro conflicto presente, y de transmutar alguna de las partes de nuestro proceso en el progreso de ellos.

Pues «progreso» es un concepto o bien carente de sentido, o, peor aún, cuando se imputa como atributo *al* pasado (y tales atribuciones sí pueden ser denunciadas con propiedad como «historicistas»), susceptible sólo de adquirir un sentido desde una particular posición en el presente, una posición de valor en busca de su propia genealogía. Tales genealogías *existen* entre los datos empíricos: ha habido hombres y mujeres de honor, valentía y «visión de futuro», y movimientos históricos dotados de estas cualidades. Pero pese a la autoridad de Goldmann, debemos afirmar no que «la realidad histórica cambia de una a otra época con modificaciones en la jerarquía de los valores», sino que el «sentido» que atribuimos a esa realidad cambia de esta manera.

El «aditamento» a mi proposición nos ha apartado un poco de nuestro camino. La proposición concernía a la objetividad de la historia «real». Parece como si volviéramos, una y otra vez, a las vueltas cada vez más estrechas de este remolino epistemológico. Tratemos de avanzar.

6) La investigación de la historia como proceso, como acaecimiento o «desorden racional», implica nociones de causación, de contradicción, de mediación y de organización sistemática (a veces estructurante) de la vida social, política, económica e intelectual. Estas nociones[7] elaboradas «pertenecen» a la teoría histórica, su-

7. Véase la interesante distinción de Sartre entre «noción» y «concepto», citada más adelante (pp. 171-172). No obstante, seguiré usando ambos conceptos.

fren un proceso de refino mediante los procedimientos de esta teoría y son pensadas en el pensamiento. Pero no es cierto que pertenezcan *sólo* a la teoría. Cada noción, o concepto, surge de compromisos empíricos, y por muy abstractos que sean los procedimientos de su interrogación de sí misma, debe ser llevada de nuevo a confrontación con las propiedades dadas de los datos empíricos, y ha de asumir su defensa ante jueces atentos del «tribunal de apelación» de la historia. Una vez más, se trata de una cuestión de diálogo, en el sentido más crítico. En el sentido de que una tesis (el concepto, o hipótesis) es puesta en relación con su antítesis (determinación objetiva ateórica) y de ello resulta una síntesis (conocimiento histórico), lo cual puede llamarse la dialéctica del conocimiento histórico. Mejor dicho, hubiéramos podido llamarlo así antes de que la «dialéctica» fuera rudamente sustraída de nuestro alcance y convertida en juguete de la escolástica.

La práctica histórica está sobre todo involucrada en este tipo de diálogo; con una confrontación entre conceptos o hipótesis[8] heredados, inadecuados o sesgados por una ideología, por una parte, y datos empíricos recientes o no convenientes, por otra; con la elaboración de nuevas hipótesis; con la prueba de estas hipótesis en contrastación con los datos empíricos, lo cual puede suponer interrogar los datos existentes de otras maneras o investigar más allá para confirmar o refutar las nuevas nociones; desechando las hipótesis que no satisfacen estas pruebas, y mejorando o revisando las que las satisfacen, a la luz de este compromiso.

En la medida en que una noción halle respaldo de los datos empíricos, tiene uno pleno derecho a decir que *existe*, «ahí afuera», en la historia real. Naturalmente, no se trata de que exista realmente como una suerte de plasma adherido a los hechos, o como una invisible almendra dentro de la cáscara de las apariencias. Lo que decimos es que la noción (concepto, hipótesis sobre causación) ha sido sometida a un diálogo disciplinado con los datos empíricos, y que ha probado que «funciona»; es decir, no ha quedado refutada por

8. Por «conceptos» (o «nociones») entiendo categorías generales —de clase, ideología, estado-nación, feudalismo, etc., o formas y secuencias históricas específicas, como crisis de subsistencias, ciclo de desarrollo familiar, etc.—, y por «hipótesis» entiendo la organización conceptual de los datos empíricos destinada a explicar episodios particulares de causación y relación.

datos contrarios, y además organiza o «explica» satisfactoriamente datos empíricos hasta ahora inexplicables; en consecuencia, es una representación adecuada (aunque aproximada) de la secuencia causal, o racionalidad, de esos acontecimientos, y concuerda —dentro de la lógica de la disciplina histórica— con un proceso que de hecho aconteció en el pasado. De ahí que exista simultáneamente tanto como conocimiento «verdadero» cuanto como adecuada representación de una propiedad real de aquellos acontecimientos.

7) El materialismo histórico difiere de otras ordenaciones interpretativas de los datos históricos no —o no necesariamente— por ninguna premisa epistemológica, sino por sus categorías, sus hipótesis características y procedimientos concomitantes [9] y el declarado parentesco conceptual entre éstas y los conceptos elaborados por los cultivadores marxistas de otras disciplinas. Yo no veo la historiografía marxista como si fuera algo subordinado a algún *corpus* general de marxismo-como-teoría, situado en alguna otra parte (¿tal vez en la filosofía?). Al contrario, si hay un terreno común de todas las prácticas marxistas, debe estar allí donde el propio Marx lo situó, en el materialismo histórico. Este es el terreno del cual brota toda la teoría marxista, y al cual debe retornar en definitiva.

Al decir esto no estoy diciendo que los historiadores marxistas no estén en deuda, por ciertos conceptos, con una teoría marxista general cuyo alcance se extiende a marxistas que trabajan en otros campos y que se enriquece con sus hallazgos. Esto es evidentemente lo que ocurre; nuestro trabajo se desarrolla en un constante intercambio. Lo que discuto es que se trate de una Teoría que tiene un Hogar independientemente de tales prácticas: un Hogar textual que se valida a sí mismo, o un Hogar radicado en la sabiduría de algún partido marxista, o un Hogar en una práctica teórica purificada. La patria de la teoría marxista sigue estando donde siempre ha estado, el objeto real humano en todas sus manifestaciones (pasadas y presentes); objeto que, sin embargo, no puede ser conocido por un simple vistazo teorético (como si la Teoría pudiera engullir la

9. Puede hallarse una provechosa elucidación de estos procedimientos en E. J. Hobsbawm, «Karl Marx's contribution to historiography», en R. Blackburn, editor, *Ideology and social science*, 1972 [hay trad. cast.: *Ideología y ciencias sociales*, trad. de E. Ruiz Capillas, Grijalbo, Barcelona-Buenos Aires-México, 1977].

realidad de un trago), sino sólo a través de disciplinas discretas, informadas por conceptos unitarios. Estas disciplinas o prácticas se encuentran en las fronteras de cada una con los demás, intercambian conceptos, conversan entre sí y se corrigen mutuamente los errores. La filosofía puede —y debe— supervisar, afinar y auxiliar la conversación. Pero si dejamos que la filosofía trate de *abstraer* los conceptos respecto de las prácticas y construya a partir de ellos un Hogar para la Teoría independientemente de éstas, y además lejos de todo diálogo con el objeto de la teoría, entonces tendremos... ¡el teatro de Althusser!

De ahí se sigue que si los conceptos marxistas (es decir, conceptos desarrollados por Marx y dentro de la tradición marxista) difieren de otros conceptos interpretativos en la práctica histórica, y si resultan ser más «verdaderos» o más adecuados para la explicación que otros, esto será porque resisten mejor la prueba de la lógica histórica, y no por «derivar de» una verdadera Teoría externa a esta disciplina. En cualquier caso, no han sido inferidos de esta manera. En la medida en que yo mismo tengo una deuda profunda hacia la práctica del propio Marx en lo referente a ciertos conceptos, me niego a rehuir responsabilidades apoyándome en su autoridad o a esquivar las críticas huyendo de un salto del tribunal de apelación. Para el conocimiento histórico, este tribunal reside en la disciplina de la historia y en ninguna otra parte.

La apelación puede adoptar dos formas: *a*) la empírica, que ya ha sido suficientemente examinada, y *b*) la teorética, es decir, la apelación a la coherencia, adecuación y consistencia de los conceptos, y a su congruencia con el conocimiento de disciplinas vecinas. Pero ambas formas de apelación pueden ser efectuadas sólo mediante el vocabulario de la lógica histórica. El tribunal ha estado reunido en juicio contra el materialismo histórico durante un centenar de años, y su sentencia es continuamente aplazada. El aplazamiento es en efecto un tributo a la robustez de la tradición: durante este largo intervalo se han defendido casos contra un centenar de otros sistemas interpretativos, y los acusados han resultado absueltos. El hecho de que el tribunal no haya fallado decisivamente en favor del materialismo histórico no se debe sólo al prejuicio ideológico de algunos de los jueces (aunque hay mucho de eso), sino también a la naturaleza provisional de los conceptos explicativos, a los silencios (o ausencia de mediaciones) *existentes* en ellos, al carácter primitivo y

no reconstruido de algunas de las categorías y a que los datos empíricos no son concluyentes.

[8) Mi proposición final aconseja aplicar una reserva fundamental sobre la epistemología althusseriana, así como sobre ciertos estructuralismos o sistemas funcionales (por ejemplo, la sociología de Parsons) que periódicamente tratan de invadir la disciplina histórica. Ciertas categorías críticas y ciertos conceptos empleados por el materialismo histórico sólo pueden ser comprendidos *como categorías históricas*: esto es, como categorías o conceptos apropiados para la investigación de procesos, para el examen de «hechos» que, incluso en el momento de ser interrogados, cambian de forma (o conservan la forma pero cambian de «sentido») o se disuelven en otros hechos; conceptos apropiados para el manejo de datos empíricos no susceptibles de representación conceptual estática, sino sólo como manifestación o contradicción.

La construcción de conceptos históricos no es, por supuesto, un privilegio especial reservado al materialismo histórico. Tales conceptos surgen en el seno del discurso común de los historiadores, o son desarrollados en disciplinas adyacentes. El concepto clásico de la crisis de subsistencia [10] propone una secuencia racional de acontecimientos: por ejemplo, mala cosecha → hambre → aumento de la mortalidad → agotamiento de las reservas de grano para el año siguiente → segunda mala cosecha → hambre extrema → tasa altísima de mortalidad acompañada de epidemias → aumento brusco de la tasa de natalidad. El concepto del ciclo de desarrollo familiar propone una particular secuencia en tres generaciones dentro de la misma unidad familiar campesina, modificada por las condiciones particulares de tenencia de la tierra y por el régimen de herencias. Estos conceptos, que resultan de la generalización por la lógica a partir de muchos ejemplos, son aplicados a los datos empíricos no como «modelos» sino más bien como «expectativas». No imponen una regla, sino que activan y facilitan la interrogación de los datos, aunque a menudo se descubra que cada caso diverge, en tal o cual aspecto, de la regla. El dato —y el acontecimiento real— no es regido por una regla, pero no podría ser comprendido sin la regla, a la que ofrece sus propias irregularidades. Esto provoca malestar entre

10. Por el cual estamos en deuda particularmente con la demografía histórica francesa.

algunos filósofos, e incluso sociólogos, que consideran que un concepto con tanta elasticidad no es un concepto verdadero, y que una regla no es una regla a menos que la evidencia se conforme a ella y se mantenga firme en un lugar dado.

Los conceptos y las reglas históricos a menudo son de esta clase. Muestran una gran elasticidad y admiten muchas irregularidades; el historiador parece alejarse del rigor al sumirse en las más amplias generalizaciones en un momento, mientras que en el momento siguiente se sume en las particularidades que determinan un caso concreto cualquiera. Esto provoca desconfianza, e incluso risa, en otras disciplinas. El materialismo histórico emplea conceptos de igual generalidad y elasticidad —«explotación», «hegemonía», «lucha de clases»—, y los emplea más como expectativas que como reglas. E incluso categorías que parecen ofrecer menos elasticidad —«feudalismo», «capitalismo», «burguesía»— aparecen en la práctica histórica no como tipos ideales que se llenan de contenido a lo largo de la evolución histórica, sino como enteras familias de casos especiales, familias que incluyen a huérfanos adoptados y a retoños de la mezcla de razas tipológicas. La historia no sabe de verbos regulares.

La desdicha de los historiadores marxistas (y sin duda nuestra particular desdicha actual) es que algunos de nuestros conceptos son moneda corriente en un universo intelectual más amplio y son adoptados en otras disciplinas, que les imponen su propia lógica y los reducen a categorías estáticas, ahistóricas. Ninguna categoría histórica ha sido más mal interpretada, atormentada, vulnerada y deshistorizada que la de clase social; [11] una formación histórica que define a sus propios sujetos, que los hombres y mujeres elaboran a partir de su propia experiencia de lucha, ha sido reducida a una categoría estática, o a un efecto de una ulterior estructura de la que los seres humanos no son los agentes sino los vectores. Althusser y Poulantzas no sólo han infligido este perjuicio a la historia marxista, sino que además, a continuación, ¡se lamentan de que la historia, de cuyos

11. He expuesto de nuevo recientemente mi posición en «Eighteenth-century English society: class struggle without class?», *Social History*, III, n.º 2 (mayo 1978) [hay trad. cast. en el volumen E. P. Thompson, *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, Crítica, Barcelona, 1979]. Véase también E. J. Hobsbawm, «Class consciousness in history», en I. Meszaros, ed., *Aspects of history and class consciousness*, 1971, y C. Castoriadis, «On the history of the workers' movement», *Telos*, 30 (invierno 1976-1977).

brazos han arrebatado este concepto, no tenga ninguna teoría adecuada de las clases! Lo que no han entendido, ni ellos ni muchos otros, de todos los matices ideológicos, es que no es tarea de la historia —y nunca lo ha sido— construir este tipo de teoría inelástica. Y si el propio Marx tuvo alguna prioridad metodológica suprema, fue, precisamente, la de destruir el mercadeo de teorías ahistóricas de este tipo.

La historia no es una fábrica para la producción de una Teoría Máxima, a modo de un Concorde de la atmósfera global; tampoco es una cadena para la producción de teorías enanas en serie. No es tampoco ninguna estación experimental gigantesca en la que la teoría fabricada en otra parte pueda ser «aplicada», «contrastada» y «confirmada». Esta no es en absoluto su tarea. Su tarea consiste en rescatar, «explicar» y «comprender» su objeto, la historia real. Las teorías que los historiadores aducen van dirigidas a este objetivo, dentro de los límites de la lógica histórica, y no hay cirugía alguna que pueda trasplantar teorías foráneas, como órganos no modificados, a otras lógicas conceptuales estáticas, o viceversa. Nuestro objetivo es el conocimiento histórico; avanzamos nuestras hipótesis para explicar tal formación social concreta del pasado, tal secuencia concreta de causas.

Nuestro conocimiento —así lo esperamos— no está por esto aprisionado dentro de ese pasado. Nos ayuda a saber quiénes somos, por qué estamos aquí, qué posibilidades humanas se han desplegado, y a conocer lo que podemos conocer de la lógica y de las formas del proceso social. Parte de este conocimiento puede ser teorizado, menos como regla que como expectativa. Y con otros conocimientos y otras teorías, podrían y deberían tener lugar intercambios. Pero el intercambio exige vigilancia, en cuanto la moneda teórica de una disciplina es cambiada por la de otra. La filosofía no debería estar en cada frontera como un traficante que ofrece falsos billetes de banco «universales», con circulación en todos los países. En lugar de esto, podría poner en funcionamiento una oficina de cambio con la misión de estar vigilante.

Aquellas tesis del materialismo histórico que se refieren a la relación entre ser social y conciencia social, a las relaciones de producción y a sus determinaciones, a los modos de explotación, a la lucha de clases, a la ideología o a las formaciones sociales y económicas capitalistas, proceden —ateniéndonos a uno de los polos del «diá-

logo»— de la observación de la secuencia de acontecimientos históricos *a lo largo del tiempo*. Esta observación no opera sobre hechos discretos *seriatim*, sino sobre *conjuntos* de hechos con sus propias regularidades: de la repetición de ciertos tipos de acontecimiento; de la congruencia de ciertas clases de conducta en contextos diferentes; en suma, de los datos sobre formaciones sociales sistemáticas y de una lógica común del proceso. Las teorías históricas que resultan (no espontáneamente, sino, por atenernos al otro polo del diálogo, en virtud de una ardua conceptualización) no pueden ser sometidas a prueba, como a veces se supone, deteniendo el proceso, «congelando» la historia y tomando de ella un corte geológico estático, que mostraría el capitalismo o las jerarquías de clases en un momento dado del tiempo como si fueran estructuras elaboradas.[12] Cuando hacemos investigación histórica no pasamos a saltos de una «foto fija» a otra, cada una de las cuales nos mostraría un momento del tiempo social inmovilizado en una sola posición eterna, pues cada una de estas «fotos fijas» no es sólo un momento del ser sino también un momento del devenir; e incluso en cada uno de los cortes supuestamente estáticos se encontrarán contradicciones y vínculos, elementos dominantes y subordinados, energías en decadencia o en ascenso. Todo momento histórico es a la vez resultado de los procesos anteriores e índice que señala la dirección de su decurso futuro.

Hay dificultades bien conocidas tanto para explicar el proceso histórico como para verificar toda explicación. «La historia» misma es el único laboratorio posible para el experimento, y nuestra única dotación experimental es la lógica histórica. Si forzamos analogías inadecuadas con las ciencias experimentales, pronto nos daremos cuenta de que el asunto es insatisfactorio. La historia nunca puede permitirse el lujo de unas condiciones para efectuar experimentos idénticos; y si mediante procedimientos comparativos podemos observar experimentos algo similares en distintos laboratorios nacionales (el surgimiento del estado-nación, la industrialización), nunca podemos volver a tales laboratorios, imponer nuestras condiciones y realizar de nuevo el experimento de punta a punta.

Pero tales analogías nunca han sido provechosas. El que las dificultades de la explicación en historia sean inmensas no debería sor-

12. Tales «modelos» estáticos pueden naturalmente desempeñar un papel útil en ciertos tipos de investigaciones.

prender a nadie. Nosotros mismos habitamos el mismo elemento —un presente convirtiéndose en pasado—, que es un elemento humano de costumbres, necesidades, razón, voluntad, ilusión y deseo, y deberíamos saber que está hecho de una materia obstinada. Y sin embargo hay un sentido en el cual el pasado mejora respecto al presente, pues «la historia» sigue siendo su propio laboratorio como proceso y como acontecer. Un corte estático puede mostrarnos ciertos elementos (A, B y C) en mutua interrelación o contradicción; el acontecer a lo largo del tiempo nos mostrará cómo estas relaciones fueron vividas, qué luchas se libraron en torno a ellas y cómo fueron resueltas, y de qué manera ABC dio origen a D; y este acontecer, a su vez, arrojará luz retrospectivamente sobre las maneras en que los elementos estuvieron previamente relacionados y sobre la fuerza de la contradicción.

En este sentido el acontecer confirma o invalida, refuerza o matiza la hipótesis explicativa. Se trata de un mal laboratorio en un sentido: que el acontecimiento tuviera lugar de tal o cual manera puede ser resultado de algún elemento contingente (X) omitido en la explicación; así, ABC + X puede haber dado un determinado desenlace (D), pero ABC + Y podría haber dado otro (E); y olvidar esto equivale a caer en la conocida falacia *post hoc ergo propter hoc.* Este es un problema reiterado de toda explicación histórica, y los filósofos que han examinado nuestros procedimientos se han recreado en él. Pero olvidan que en otro sentido «la historia» es un buen laboratorio, dado que el proceso y el acontecer están presentes en cada momento del dato empírico, poniendo a prueba cada hipótesis con uno u otro resultado, proporcionando conclusiones para cada experimento humano que haya sido jamás efectuado. Nuestra lógica es falible. Pero la multiplicidad misma de experimentos y su recíproca congruencia limitan los peligros de error. Los datos referentes a cualquier episodio particular pueden ser imperfectos: habrá muchísimas lagunas cuando consideremos el acontecer en la forma de hechos discretos seriados; pero sobreviven los suficientes datos —por lo menos en la historia menos distante—[13] para revelar la lógica

13. El problema de las «lagunas» en la información sobre las sociedades antiguas es examinado en M. I. Finley, *The use and abuse of history*, 1971, páginas 69-71 [hay trad. cast.: *Uso y abuso de la historia*, Crítica, Barcelona, 1977].

de este proceso, su resultado, las formaciones sociales que le son propias y el modo en que ABC dio lugar de hecho a D.

Podemos aclarar mejor este punto tomando un problema no del pasado sino del presente histórico. La Unión Soviética es el problema que tomamos. Para explicar uno de los aspectos de este problema —¿quién detenta el poder y hacia dónde se dirige el proceso político?—, se proponen una serie de hipótesis explicativas. Por ejemplo, la Unión Soviética es un estado obrero (tal vez con ciertas «deformaciones») capaz de un ascendente desarrollo propio, sin severas luchas internas ni rupturas de continuidad: todos los «defectos» pueden ser corregidos desde dentro, bajo la guía de un partido proletario configurado por la Teoría Marxista y, por ende, provisto de las «instrucciones para el uso» de la historia. O la Unión Soviética es un estado en el cual el poder ha caído en manos de una nueva clase burocrática, cuyo interés consiste en asegurar sus propios privilegios y la continuidad de su dominio del poder; esta clase sólo será derrocada a través de otra revolución proletaria. O el estado soviético es el instrumento de una forma histórica específica de industrialización forzada, que ha entronizado una serie arbitraria y contingente de grupos dominantes, de los cuales cabe ahora esperar que sean los agentes de la «modernización» de la sociedad soviética susceptible de llevar a ésta hasta una conformidad tardía e imperfecta con ese auténtico modelo de sociedad que para el hombre moderno son los Estados Unidos. O el estado soviético sólo puede comprenderse —y éste es el punto de vista más cercano al mío— con la ayuda del concepto de «parasitismo», y los interrogantes de si sus grupos dirigentes tienden a cristalizar o no en una *clase* burocrática, o de si se pueden imponer a estos grupos reformas episódicas mediante presiones de varios tipos (a partir de las necesidades y resistencias de trabajadores y campesinos, a partir de intelectuales disidentes y a partir de la lógica derivada de sus propias contradicciones internas, de las luchas de facciones y de su incapacidad para llevar a cabo funciones esenciales, etc.), siguen siendo preguntas históricamente inconclusas e indeterminadas, que pueden precipitarse hacia una u otra dirección más concluyentemente determinada en virtud de contingencias múltiples.

Hay un sentido real e importante en el cual estas —u otras— hipótesis sólo hallarán confirmación o refutación en la praxis del propio acontecer de los hechos. El experimento aún no está con-

cluido, y, por mucho que a Althusser le desagrade la expresión familiar usada por Engels, «la prueba del pastel está en el comérselo». El resultado, cuando sea sometido a examen por futuros historiadores, puede confirmar una de las hipótesis o puede sugerir una hipótesis totalmente nueva. Cualquiera que sea la «confirmación», si se da, nunca puede pasar de ser aproximada; la historia no está gobernada por leyes y no conoce causas suficientes, y si algunos historiadores futuros suponen lo contrario, estarán cayendo en el error de *post hoc ergo propter hoc*. Las hipótesis o la mezcla de ideología y de autoconciencia que nosotros, o el pueblo soviético, adoptamos en la actualidad son factores que entrarán ellos mismos como elementos dentro del acontecer real. Y si alguna «contingencia» diferente se hubiera abatido sobre dichos elementos (por ejemplo, si la crisis de Cuba hubiera desembocado en una tercera guerra mundial), entonces todo habría acontecido de forma diferente, las fuerzas militares y de seguridad se habrían fortalecido enormemente y, en tal caso, podría resultar que una hipótesis distinta tuviera capacidad explicativa.

Pero ésta no es una salvedad tan devastadora como a primera vista puede parecer. Pues será *la manera* en que las cosas acontezcan, en que el «experimento» se desarrolle, lo que proporcionará a los historiadores futuros una inmensa capacidad adicional de comprensión respecto a cuáles son las relaciones cruciales que estructuran a la sociedad soviética y que en nuestro presente histórico están detrás de las apariencias. El «resultado» les proporcionará capacidad adicional para comprender qué elementos de gran peso (tal vez, por ejemplo, la ideología estatal del marxismo-leninismo) estaban destinados, en los hechos, a mostrar su fragilidad y su caída, y qué otros elementos, inarticulados y laxamente estructurados, prefiguraban una oposición emergente. Los historiadores del futuro, que sabrán *cómo* habrán ocurrido las cosas, tendrán con ello una ayuda poderosa para comprender no por qué *tenían que* acaecer de esta manera, sino por qué acaecieron de hecho así: esto es, observarán en el laboratorio de los sucesos los datos empíricos de la determinación, entendida no como ley regular sino como «fijación de límites» y «aplicación de presiones».[14] Y los historiadores de hoy tienen exactamente la mis-

14. Véase Raymond Williams, *Marxism and literature*, y el importante capítulo sobre «Determinación».

ma posición respecto al pasado histórico, que es, simultáneamente, su objeto de investigación y su laboratorio experimental.

El que la explicación histórica no pueda tratar con absolutos ni aducir causas suficientes irrita grandemente a ciertas almas simples e impacientes. Suponen que si la explicación histórica no puede ser el Todo, entonces no es Nada; se reduce a una narración fenomenológica consecutiva. Esto es un estúpido error. Pues la explicación histórica revela no de qué manera la historia *debió* acontecer, sino por qué aconteció de esta manera y no de otras; que el proceso no es arbitrario, sino que tiene su propia regularidad y racionalidad; que ciertos tipos de acontecimientos (políticos, económicos, culturales) han de ser relacionados no de la manera que a uno le guste, sino de maneras concretas y dentro de determinados campos de posibilidad; que ciertas formaciones sociales no están gobernadas por una «ley» ni son «efectos» de un teorema estructural estático, sino que se caracterizan por determinadas relaciones y por una determinada lógica del proceso. Y así sucesivamente. Y muchísimo más. Nuestro conocimiento puede no satisfacer a ciertos filósofos, pero basta para tenernos ocupados.

Hemos dejado atrás nuestra octava proposición, y ahora podemos formularla de nuevo. Las categorías apropiadas a la investigación de la historia son categorías históricas. El materialismo histórico se distingue de otros sistemas interpretativos por su consistencia obstinada (obstinación que a veces, por desgracia, ha dado en doctrinarismo) en elaborar tales categorías, y por su articulación de éstas dentro de una totalidad conceptual. Esta totalidad no es una «verdad» teórica acabada (o Teoría); pero tampoco es un «modelo» artificioso; es un *conocimiento* en desarrollo, aunque un conocimiento provisional y aproximado con muchos silencios e impurezas. El desarrollo de este conocimiento tiene lugar tanto en la teoría como en la práctica; surge de un diálogo; y su discurso de la demostración se formula en los términos de la lógica histórica. Las operaciones efectivas de esta lógica no aparecen, punto por punto, en cada página del libro de un historiador; si lo hicieran, los libros de historia acabarían la paciencia de cualquiera. Pero esta lógica debería estar implícita en cada compromiso empírico y explícita en el modo en que el historiador se sitúa ante los datos empíricos y en las preguntas planteadas. No pretendo que la lógica histórica sea siempre tan rigurosa o tan consciente de sí misma como debería serlo;

ni que nuestra práctica concuerde muy a menudo con nuestras declaraciones. Sólo pretendo que esta lógica existe. Y que no somos todos nosotros unos niños de pecho.

VIII. UNA COMEDIA BUFA

El entreacto ha terminado. Los filósofos y sociólogos son invitados a dejar de charlar en los pasillos y a ocupar de nuevo sus puestos en los asientos desocupados a mi alrededor. Las luces de la sala se apagan. El silencio invade el teatro. Y Althusser vuelve al escenario.

El gran director ha vuelto con nuevas fuerzas, y con una afabilidad desacostumbrada. Anuncia que el pesado drama epistemológico va a ser suspendido: ya hemos terminado con la historia y la tragedia por ahora. En su lugar, presentará una pieza burlesca compuesta por él mismo, un poco influido por Sade. Un payaso jubilado con pretensiones a la respetabilidad epistemológica será sacado a escena (el auditorio, por favor, debe mantener los rostros serios al comienzo), tomado a mofa, desenmascarado, escarnecido, atormentado y finalmente expulsado a puntapiés del escenario y abucheado. De los bastidores sale arrastrándose penosamente el pobre viejo farsante de Federico Engels, con su aire de gotoso, su mirada turbia y un gorro de bufón en la cabeza.

La pieza comienza algo lentamente, y con artificio. Engels es interrogado sobre «paralelogramos de fuerzas», sobre «voluntades individuales» y «resultantes» históricas; es condenado por tautología; deja caer la cabeza sobre el pecho; es perdonado («estoy plenamente preparado a ignorar la referencia de Engels a la *naturaleza*»). Es condenado por una confusión peor, por asociación con la ideología burguesa; deja caer de nuevo su cabeza; se le reprende severamente (una «construcción fútil»), pero luego se le da un caramelo (tiene «geniales intuiciones teoréticas»). Sonríe y asiente hacia el auditorio con la cabeza, sin esperarse lo que ha de suceder a continuación. El diálogo es un poco difícil de seguir, sobre todo porque no se auto-

riza al payaso a responder. Nos llevaremos a casa el argumento y lo comentaremos más tarde.[1]

De pronto se saca el látigo:

> Cuando, en el *Anti-Dühring*, Engels escribe que «la economía política es ... esencialmente *una ciencia histórica*», porque «trata con un *material que es histórico, es decir, en constante transformación*», nos sitúa en el punto exacto del equívoco: el punto en que la palabra «histórico» puede inclinarse o bien hacia el concepto marxista o hacia el concepto ideológico de la historia, según que esta palabra designe el *objeto de conocimiento* de una teoría de la historia o, por el contrario, el objeto real del cual esta teoría proporciona el conocimiento. Tenemos todo el derecho de decir que la teoría de la economía política marxista remite a la teoría marxista de la historia, como una de sus regiones; pero podemos también pensar [es decir, las palabras de Engels nos permiten suponer] que la teoría de la economía política es afectada incluso en sus conceptos teóricos por la *cualidad* peculiar de la historia real (su «material» que está *«en transformación»*).

El payaso «nos precipita en esta última interpretación mediante una serie de textos sorprendentes que introducen la historia (en el sentido empirista-ideológico) incluso dentro de las categorías de Marx». ¡El colmo de los absurdos! Incluso dice que es erróneo esperar encontrar «definiciones fijas, hechas a medida y aplicables una vez por todas en las obras de Marx». Y lo argumenta así: «Es evidente que desde el momento en que las cosas y sus interrelaciones se conciben no como fijas, sino cambiantes, sus reflejos mentales, *los conceptos, serán análogamente sujetos a cambio y transformación*». Peor aún: es sorprendido mostrando sus posaderas, en una obscena postura antiteoricista:

> *Para la ciencia, las definiciones carecen de valor* por ser siempre insuficientes. La única definición *real* es el *desarrollo* de la *cosa* misma, pero *este desarrollo ya no es una definición*.[2] Para conocer

1. *Pour Marx*, pp. 117-128, anexo al artículo «Contradiction et surdétermination». Se examina más adelante, pp. 143-146.

2. Cf. *The making of the English working class*, p. 11: «La clase se define por los hombres tal como viven su propia historia, y, en definitiva, ésta es su única definición».

> y mostrar lo que es la vida, debemos examinar todas las formas de la vida y representarlas en su interconexión. (LC, I, pp. 142-143; las cursivas admirativas son de Althusser.)

De modo que el viejo farsante es mostrado en una «sorprendente» recaída en la «ideología» empirista. Es declarado culpable de suponer que «los conceptos necesarios de cualquier teoría de la historia están afectados, en su substancia conceptual, por las *propiedades* del objeto *real*»:

> De esta manera, Engels aplica a los conceptos de la teoría de la historia un *coeficiente de movilidad* tomado directamente de la secuencia empírica concreta (de la ideología de la historia), transponiendo así lo «concreto-real» en lo «concreto-de-pensamiento», y lo histórico como cambio real en el concepto mismo. (LC, I, página 144.)

Pero esta vez las abyectas excusas del viejo payaso no le valen ya la remisión del castigo. La bota y el látigo caen inexorablemente sobre él. Pues resulta que no es un payaso ni nada que se le parezca; es un astuto sinvergüenza, disfrazado con ropas de payaso, con la intención de colar disimuladamente mediante chistes la malignidad de su auténtica naturaleza. Esta naturaleza queda plenamente al descubierto justo al final del acto; resulta que en marzo de 1895, cinco meses antes de su muerte, el viejo personaje se quita todos los disfraces y es descubierto escribiendo a Conrad Schmidt:

> Las objeciones que usted opone a la ley del valor son aplicables a *todos* los conceptos, considerándolos desde el punto de vista de la realidad. La identidad de pensar y ser, para expresarme a la manera hegeliana, coincide en todas partes con su ejemplo del círculo y el polígono. O uno y otro, el concepto de una cosa y su realidad, corren parejas como dos asíntotas, aproximándose siempre pero sin encontrarse jamás. *Esta diferencia entre ambos es justamente la diferencia que impide que el concepto sea directa e inmediatamente la realidad y que la realidad sea inmediatamente su propio concepto.* Puesto que un concepto tiene la naturaleza esencial de este concepto y por lo tanto no puede *prima facie* coincidir directamente con la realidad, a partir de la cual antes debe ser abstraído, es algo más que una ficción, a menos que vaya usted a declarar que todos los resultados del pensamiento son ficciones por corres-

> ponderles la realidad sólo a través de mediaciones, e incluso sólo con una aproximación asintótica.

Ahora por fin la pieza llega a su fin, el viejo personaje es expulsado a puntapiés y desaparece lloriqueando entre los bastidores, el telón cae. La carta de Engels es «asombrosa (pese a lo banal de su obviedad)». Los disparates de Engels iban a marcar «la teoría filosófica marxista ... y con qué marca! La marca de la teoría empirista del conocimiento ...». A mi alrededor el auditorio estalla en un arrebatado aplauso.

¡Qué pieza tan inteligente! Es una pena que haya sido tan breve, tal vez porque, después de haber sido representada ante nosotros, uno piensa en otras tendencias anteriores del mismo payaso que podían haber sido sometidas al mismo tratamiento. Hay, por ejemplo, ese maligno ataque (sin duda nada inocente) contra la misma filosofía en *Ludwig Feuerbach*, que Althusser por supuesto no ha olvidado y del que ahora se está tomando la revancha. «La prueba» de la concepción marxista de la historia —llegó a confesar Engels desvergonzadamente— «ha de encontrarse en la historia misma»:

> Esta concepción, sin embargo, termina con la filosofía en el reino de la historia, exactamente igual como la concepción dialéctica de la naturaleza hace que toda filosofía natural sea a la vez innecesaria e imposible. Ya no es cuestión, en ninguno de los terrenos, de inventar interconexiones a partir de nuestros cerebros, sino de descubrirlas en los hechos. A la filosofía, expulsada ya de la naturaleza y de la historia, sólo le queda el reino del pensamiento puro (en la medida en que queda): la teoría de las leyes del propio proceso de pensamiento, la lógica y la dialéctica. (LF, página 69.)

Qué moderación ha mostrado Althusser, al no denostar estas ideas (¡¡¡«descubrirlas en los hechos»!!!); es cierto que en tal caso la comedia habría resultado demasiado fácil. O bien hay otro texto «sorprendente» en el *Anti-Dühring*:

> Cuando queremos inferir el tal esquematismo universal no de la cabeza, sino sólo *mediante* la cabeza, partiendo del mundo real, y los principios del ser partiendo de lo que es, no necesitamos filosofía alguna, sino conocimientos positivos del mundo y de lo que

> en él ocurre; y lo que entonces resulta no es tampoco una filosofía, sino ciencia positiva.[3]

(¿Cómo se explica que no se conserve el testimonio de ninguna muestra de indignación por parte de Marx ante tamaña apostasía?) O hubiéramos podido curiosear, más en general, por entre las últimas cartas del viejo payaso. La misma carta a Schmidt que Althusser destacó para someterla a corrección no termina allí; *sigue* en las mismas y, si acaso, ¡*empeora*! Todos los conceptos económicos de Marx —la tasa general de beneficio, la ley de los salarios, la renta—, y «las leyes económicas en general, ninguna de estas cosas tiene realidad alguna salvo como aproximación, tendencia, término medio, y no como realidad *inmediata*». Lo mismo vale para los conceptos históricos:

> ¿Correspondió jamás el feudalismo a su concepto? Fundado en el reino de los francos occidentales, desarrollado en Normandía por los conquistadores noruegos, su formación fue proseguida por los normandos franceses en Inglaterra y en la Italia del sur, y alcanzó la máxima proximidad con su concepto en Jerusalén, en el reino de un día, que en las *Assises de Jerusalem* dejó la expresión más clásica del orden feudal. ¿Acaso fue este orden una mera ficción porque tan sólo alcanzó una fugaz existencia, en su plena forma clásica, en Palestina, e incluso casi exclusivamente sobre el papel en este caso?

Y la misma irresponsabilidad epistemológica muestra también con referencia al presente, ¡y *al futuro*! Pues Engels dice a Schmidt que las leyes del valor y del beneficio

> sólo alcanzan su más completa realización aproximada en el supuesto de que la producción capitalista haya sido completamente implantada en todas partes, de que la sociedad haya quedado reducida a las modernas clases de los terratenientes, capitalistas (industriales y comerciantes) y obreros, y se vea librada de todos los estadios intermedios. Esto no existe ni siquiera en Inglaterra, y nunca existirá: no dejaremos que llegue tan lejos.

3. F. Engels, *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring («Anti-Dühring»)*, trad. M. Sacristán, Crítica (OME 35), Barcelona, 1977, p. 37.

¡Vaya solecismo! ¡Introducir en el discurso de la prueba una categoría, «nosotros» (o sea, la mediación de un anciano y de sus amigos imaginarios), procedente de una «región» diferente (región, además, sospechosa: ¿no tiene un tufo a «humanismo»?) y en atención a la cual la Teoría no ha tomado ninguna providencia!

Pero el dramaturgo —pues somos unos críticos severos— hubiera podido enriquecer seguramente su pieza de otras maneras. ¿Por qué sólo *un* payaso? ¿Por qué no *dos* payasos, uno delgado y encorvado por los años y otro más gordo, robusto y joven, haciendo contraste entre sí? ¡Hagamos salir de entre las bambalinas, sudoroso y atormentado por carbuncos, al superpayaso, al gordo Marx! Hace una reverencia y se pone a recitar, de una carta juvenil —a P. V. Annenkov, de diciembre de 1846, *posterior* a la «ruptura epistemológica»—, una crítica a Proudhon:

> No se ha dado cuenta de que las *categorías económicas* son sólo las *expresiones abstractas* de estas relaciones reales, y sólo conservan validez mientras estas relaciones existen. Cae por consiguiente en el error de los economistas burgueses que consideran eternas estas categorías y no como leyes históricas que son sólo leyes para un desarrollo histórico particular ... Por consiguiente, en lugar de contemplar las categorías político-económicas como expresiones abstractas de las relaciones sociales reales, transitorias e históricas, *monsieur* Proudhon sólo ve, gracias a una transposición mística, las relaciones reales como materializaciones de tales abstracciones. Estas abstracciones son, por ende, fórmulas que han estado dormitando en el corazón de Dios Padre desde el comienzo del mundo.

Las categorías, entonces, «son productos históricos y transitorios», mientras que, según Proudhon, «son ellas, y no los hombres, las que hacen la historia»:

> La *abstracción*, la categoría *tomada como tal*, es decir, aparte de los hombres y de sus actividades materiales, es naturalmente inmortal, inmóvil, inmodificable, es sólo una forma del ser de la razón pura; lo cual es sólo otra manera de decir que la abstracción como tal es abstracta. ¡Una admirable *tautología*!

Y escribiendo a Schweitzer cerca de veinte años más tarde (enero

de 1865), Marx volvió a la crítica de Proudhon exactamente en los mismos términos:

> comparte las ilusiones de la filosofía especulativa en su tratamiento de las *categorías económicas*; pues en lugar de concebirlas como *la expresión teorética de relaciones de producción históricas, correspondientes a un estadio determinado del desarrollo en la producción material*, las convierte en *ideas eternas* preexistentes ...

Pero dejemos de imaginar posibles mejoras de la pieza. Tomemos asiento y examinémosla tal como nos la han presentado.

IX. SOBRE EL CARÁCTER EPISTEMOLÓGICO DE LAS CATEGORÍAS HISTÓRICAS

¿De qué se trata? Sería sencillo descartar todo el razonamiento sobre la base de que Althusser ha planteado una cuestión ilegítima, pero exigida por sus previas confusiones epistemológicas. Esta es, de hecho, una parte importante de la respuesta, y una respuesta suficiente a Althusser, y puede ser justificada brevemente. Lo que propone es una pseudo-oposición. Por un lado, presenta la Teoría (y el propio *Capital*) como algo que «se desarrolla exclusivamente en el ámbito del conocimiento y que concierne exclusivamente al orden necesario de la aparición y desaparición de conceptos en el discurso de la demostración científica» (LC, I, p. 144). Por otro lado, en frente de este proyecto bastante ambicioso, presenta los mezquinos proyectos del «empirismo», que no son sino «ideología». Engels trata de revolverlos los dos, lo cual sería desastroso (¡el signo de la Bestia empirista!), ya que el discurso de la demostración ha de exigir, como requisito previo, la fijeza y la no ambigüedad de los conceptos. Pero ya hemos visto que la noción de «empirismo» de Althusser es falsa, y que impone los cánones de la filosofía a procedimientos y disciplinas del todo diferentes. No necesitamos llevar más allá este razonamiento.

Incluso en relación con sus propios términos, el razonamiento de Althusser ofrece contradicciones internas y evasivas. Así, nos dice que «tenemos todo el derecho de decir que la teoría de la economía política marxista deriva de la teoría marxista de la historia, como una de sus regiones»; pero también nos dice (véase *supra*, pp. 30-31) que la teoría de la historia, incluso ahora, cien años después de *El capital*, «no existe en un sentido real». De modo que en una de sus «regiones», la teoría política marxista procedía de «una teoría ausen-

te». A la vez que afirma esto, Althusser elude el hecho evidente de que en *otra* de sus regiones esta economía política derivaba, muy directamente, de la confrontación con los datos empíricos, ya sea directamente (del montón de informes oficiales, etc., a los que Marx pagó tan generoso tributo),[1] o menos directamente, mediante un examen intensivo y crítico de los estudios de base empírica de otros escritores.

Así, pues, Althusser empezó con un mal razonamiento, y luego arregló la expresión con atavíos para mejorar su aspecto. Engels aparece formulando dos proposiciones. En primer lugar, el carácter intrínsecamente «aproximado» de todos nuestros conceptos, y especialmente de los conceptos necesariamente «fijos» que proceden del análisis del desarrollo social cambiante, *no* fijo, y que sirven para este análisis. Esto puede ser «banal» en su «obviedad» para un filósofo, que supone que «es sólo otra manera de decir que la abstracción como tal es abstracta», «admirable *tautología*» que raramente deja los labios de Althusser. Pero para un historiador o un economista, aunque «obvio» en cuanto teoría, es en los hechos excepcionalmente complejo: se trata de una obviedad que puede olvidarse con demasiada facilidad en la práctica y que hace falta que nos recuerden.

Además, Engels no sólo dice que los conceptos y su «objeto real» son diferentes. Cierto es que exagera la nota en un momento de exasperación frente a la vieja escolástica burguesa y a los nuevos esquemáticos «marxistas» a la vez: «para la ciencia las definiciones carecen de valor». Comprendemos con creces su exasperación. Pero la intención de su carta a Schmidt consiste en argüir: *a*) que no por ser todos los conceptos aproximaciones son en consecuencia «ficciones»; *b*) que sólo los conceptos nos pueden permitir «dar sentido» a la realidad objetiva, comprenderla y conocerla; y *c*) que, no obstante, incluso en el acto de conocer podemos —y deberíamos— saber que nuestros conceptos son más abstractos y más lógicos que la diversidad de esa realidad, *lo cual podemos saber también* por observación empírica. No podemos entender la sociedad medieval europea sin el concepto de feudalismo, si bien con la ayuda de este concepto podemos también saber que el feudalismo, en su lógica conceptual, nunca

Un concepto no es toda la realidad que pretende representar (D. Riley)

1. K. Marx, *El capital* (ed. inglesa), 1938, p. XVIII.

se expresó «en su plena forma clásica»; lo cual es otra manera de decir que el feudalismo es un concepto heurístico que representa —y corresponde a— formaciones sociales reales, pero que lo hace según la manera que es propia a todos los conceptos semejantes, de una manera sumamente depurada y lógica. La definición no nos puede dar el acontecimiento real. En cualquier caso, las palabras de Engels son más claras que mi glosa. Lo que reiteran, como tantas otras veces en estas últimas cartas, es el clamor en pro de la «dialéctica», cuyo verdadero sentido no se halla tanto en su intento de reducirla a un código formal como en su práctica. Y una parte importante de su práctica es precisamente ese «diálogo» entre concepto y datos empíricos que ya he examinado.

La segunda proposición de Engels se refiere a la naturaleza de los conceptos específicamente *históricos*, adecuados a la comprensión de materiales en continuo cambio. Althusser se pronuncia contra la idea de que «la teoría de la economía política es afectada incluso en sus conceptos por la particular *cualidad* de la historia real (su "material" que es "cambiante")». La respuesta más inmediata a esto es que si el objeto real de este conocimiento es cambiante pero los conceptos no pueden abarcar los procesos de cambio, entonces obtendremos una pésima economía política. No sólo la economía política marxista, sino también la ortodoxa burguesa, tenían un auténtico arsenal de tales categorías de cambio (leyes de esto y aquello, tasas crecientes y decrecientes de lo otro, incluso las tendencias de la oferta y la demanda). Contra lo que Althusser quiere pronunciarse es contra lo que considera una irreverencia ante la fijeza de las categorías. Engels dice no sólo que los objetos cambian, sino también que *los propios conceptos* deben estar «sujetos a cambio y transformación». Para Althusser el capitalismo debe ser una cosa, u otra cosa, o nada de nada. No puede ser ahora una cosa y mañana otra. Y si es una sola cosa, entonces las categorías esenciales deben seguir siendo las mismas, aunque se dé mucho «juego» en su interior. Si las categorías cambian como el objeto cambia, según un «coeficiente de movilidad», entonces la ciencia o la Teoría están perdidas; vamos a la deriva entre las corrientes de los fenómenos, y son esas mismas corrientes las que mueven el timón; nos convertimos en los «servidores» de la historia (según la expresión que usó Marx para acusar a los discípulos de Ranke).

Pero no está claro que Engels nos haya dejado así, flotando a

merced de las olas. Las palabras perjudiciales, a mi juicio, no son las que dicen que «los conceptos ... están sujetos a cambio y transformación» (pues esto puede perfectamente indicar —y de hecho lo indica, según la intención de Engels— el esforzado diálogo teórico-empírico implícito en toda transformación), sino las que preceden a aquéllas, es decir: «sus reflejos mentales».[2] Y Engels puede estar igualmente apuntando —y creo que precisamente es lo que hace cuando examina el concepto de «feudalismo»— a la peculiar flexibilidad de los conceptos que son apropiados para el análisis histórico, esto es, la necesaria generalidad y elasticidad de las categorías históricas, válidas como expectativas más que como reglas. He tenido bastantes ocasiones en mi propia actividad de historiador de observar que si a una categoría tan generosa como «la clase obrera» unos teóricos le confieren impropiamente una determinada rigidez para hacerla corresponder a un momento histórico particular de la presencia de clase (momento ideal, además), esto dará muy pronto unos resultados histórico-políticos falsos y desastrosos; y sin embargo sin la elástica categoría de clase —una expectativa justificada por los datos empíricos—, no habría podido desarrollar en absoluto ningún trabajo de historiador.

De modo que pienso que Engels dice cosas sensatas, mientras que Althusser lo ha tergiversado y afirma cosas carentes por completo de sentido. No obstante, es verdad que subsiste un verdadero problema. No podemos simplemente decir que Engels tiene razón y Althusser se equivoca. Althusser ha formulado mal el problema, pero por lo menos podemos admitir que ha señalado hacia el área donde reside el problema. El problema concierne, por una parte, a los diferentes modos de análisis de la *estructura* y el *proceso*. Y, por otra parte, al estatuto de la «economía política» y, por ende, al estatuto de *El capital*. Empezaremos por este segundo aspecto.

Debemos empezar aceptando, de entrada, que *El capital* no es una

2. Es significativo que Althusser pase por encima del más serio error epistemológico de Engels (la «teoría del reflejo») sin ninguna crítica. Pues la blema del «diálogo»; 2) una consiguiente crítica a Lenin (véase la nota 2 del crítica de la misma le habría llevado a: 1) una consideración de todo el procap. 3), y 3) a una autocrítica que debiera haberle llevado a la autodestrucción, ya que su propia epistemología (con sus Generalidades I acudiendo sin ser llamadas ni sometidas a crítica) es una especie de teoría del reflejo «teoricista», reproducida de una forma idealista.

obra de «historia». Hay en ella una historia del desarrollo de las formas del capital, pero raras veces se formula dentro del marco de la disciplina histórica, ni se somete a prueba por los procedimientos de la lógica histórica. Los pasajes históricos son algo más que «ejemplos» e «ilustraciones», pero algo menos que historia real. Explicaremos esto más a fondo dentro de un rato. Pero debemos decir de buen principio que Marx, al escribir *El capital*, nunca pretendió estar escribiendo la historia del capital-*ismo*. Esto es sabido, pero vamos a aportar pruebas que lo recuerden. Marx esperaba —como era manifiesto desde sus manuscritos de los *Grundrisse*— que su obra iba «también a dar la clave para la comprensión del pasado, una tarea con entidad propia que, es de esperar, podremos asimismo emprender».[3] Esta esperanza no se cumplió. La obra culminada fue la que Marx describió (a Lassalle en 1858) como «una crítica de las categorías económicas del sistema de la economía burguesa, presentada críticamente»; y que trataba, según dijo a Kugelmann, de «el capital en general». El primer volumen «contiene lo que los ingleses llaman "los principios de la economía política"». Y su título fue *El capital. Crítica de la economía política.*[4]

Una manera de avanzar puede consistir en tomar por un momento cierto distanciamiento respecto a la estructura e inquirir qué tipo de estructura es. Primeramente hay que observar que parte de la potencia de la obra proviene no de sus explícitos procedimientos ni de la exposición de su objeto, sino de elecciones en cuanto a valores (junto a una vigorosa y relevante expresión de las mismas) que posiblemente no podían ser deducidas de los procedimientos conceptuales mismos y que no constituyen el objeto de estudio. Es decir, Marx no sólo pone al descubierto los procesos económicos de explotación, sino que además expresa indignación —o logra evocarla mediante la presentación de sus datos— ante el sufrimiento, la pobreza, el trabajo infantil, el despilfarro de potencialidades humanas, así como desprecio hacia las mixtificaciones intelectuales y la apologética.

Comento lo anterior no para alabarlo ni para condenarlo, aunque

3. K. Marx, *Grundrisse* (ed. inglesa, Pelican, Gretna, 1973), p. 461.

4. El libro I de *El capital* («La producción capitalista») apareció, como es natural, antes que los libros II y III, y en la edición inglesa preparada por Engels llevaba el subtítulo de «Un análisis crítico de la producción capitalista».

su relevancia puede mostrarse luego. Dado que la elección de valor hecha por Marx sólo podría justificarse con referencia a una «región» que Althusser descarta secamente como «ideología», tal vez debiéramos explicarla —incluso perdonarla— como un vestigio de moralismo burgués, y hasta de humanismo. No hay duda de que tales vestigios no aparecen en Althusser ni en Balibar: cuando han «leído» *El capital* lo han desinfectado de todo eso. Podemos preferir la primera a la segunda «lectura» de *El capital*, o a la inversa; lo importante es que, a este respecto, se trata de libros diferentes.

En segundo lugar, se puede seguir de ahí —y creo que eso es lo que ocurre— que, si desinfectamos de esta manera *El capital* de todas sus intrusiones «moralistas», una parte muy considerable de esta obra —la mayor parte— podría tomarse *simplemente* como «lo que los ingleses llaman "los principios de la economía política"»: una crítica analítica de la «ciencia» existente y una exposición de una «ciencia» alternativa, de funciones, relaciones y leyes económicas. Es decir, si por «razones» exteriores de valor no desaprobáramos la explotación, el despilfarro y el sufrimiento, entonces nos veríamos confrontados con una estructura de las relaciones económicas dotada de leyes alternativas. A decir verdad, el lector cuyos intereses coinciden con los del «capital» encontraría pesimistas sus conclusiones, puesto que presenta el sistema en rápida progresión hacia una crisis final (que todavía no se ha producido). Pero no podría aportar razones «científicas» de su desacuerdo.

Estas dos consideraciones no son introducidas con propósitos «moralistas». Nos ayudan a avistar *El capital* dentro del contexto intelectual del momento de su génesis. Y nos recuerdan que las nociones de *estructura* y de *sistema* no fueron invenciones de Marx (aunque a veces cabría suponer que lo fueron a juzgar por ciertas afirmaciones contemporáneas). En la Gran Bretaña del siglo XVIII tuvimos, como es sabido, estructuras maravillosas, admiración del mundo y envidia de los franceses. En particular, las estructuras constitucionales eran ejemplares, y tal vez era un don de Dios a los británicos:

> Incomparable Constitución de Gran Bretaña, mezcla de Poderes que entre sí se contrarrestan y se apoyan, monarcas, Lores y Comunes ...

O según la conocida analogía mecánica, tal como la formula William

Blackstone: «Así, cada brazo de nuestro sistema de gobierno apoya y es apoyado, regula y es regulado por los restantes ... Como tres fuerzas distintas en mecánica, juntas impulsan la máquina del gobierno en una dirección distinta a la que habría resultado de la acción separada de cada una de ellas ...».

Dios, como Bacon había señalado, actúa mediante causas segundas, y estas causas, ya sea en la naturaleza, en la psicología o en la política, a menudo aparecen como *conjuntos* de causas interactuantes (estructuras). Los conjuntos que proponía el materialismo mecánico seguían el paradigma del reloj o de la fábrica. El conjunto constitucional estaba gobernado por las reglas de la ley. Pero la economía política burguesa, desde Adam Smith en adelante, descubrió un conjunto diferente, que se veía más como un «proceso natural» cuyo nexo era el mercado, donde resultaban mediados los intereses particulares en interacción, bajo el gobierno de las leyes de dicho mercado. En la época en que Marx se enfrentó con ella, esta economía política se había convertido realmente, por obra de Malthus, Ricardo y los utilitaristas, en una estructura muy sofisticada, rigurosa en sus procedimientos y de muy amplio alcance en sus pretensiones.

Marx identificó esta estructura como su principal adversario, y dedicó todas las energías de su mente a desbaratarla.[5] Durante casi veinte años, ésta fue su principal preocupación. Tuvo que penetrar en cada una de las categorías de la economía política, romperla a trozos y reestructurarla. Podemos ver los testimonios de estos encuentros en los manuscritos de 1857-1858 conocidos como *Grundrisse*, y es habitual admirar su ardor exhaustivo. Yo comparto esta admiración. Pero no puedo admirarlos en su globalidad. Porque hay pruebas también de que Marx fue *cogido en una trampa*: la trampa tendida por «la economía política». O por decirlo con mayor precaución, estaba siendo sorbido por un remolino teórico y, por muy poderosamente que moviera sus brazos y nadara contra la corriente, lentamente iba girando en torno al vórtice que amenazaba con engullirlo. Valor, capital, trabajo, dinero, valor reaparecen una y otra

5. Cuando hice esta observación evidente en 1965 fui severamente increpado por mi «visión increíblemente empobrecida de la obra de Marx» (Perry Anderson, «Socialism and pseudo-empiricism», *New Left Review*, 35, enero-febrero 1966, p. 21). Entonces yo no había leído los *Grundrisse*. La observación, a mi juicio, queda ahora corroborada sin discusión posible.

vez, son interrogados, recategorizados, sólo para retornar una vez más en las corrientes circulares bajo las mismas viejas formas, para someterse a la misma interrogación.[6] Ni siquiera puedo estar de acuerdo en que *debía* ser así, en que el pensamiento de Marx sólo podía desarrollarse de esta manera. Si uno considera la avanzadilla filosófica de la década de 1840 y las proposiciones que configuran *La ideología alemana* y el *Manifiesto del Partido Comunista*, podría parecer que en los siguientes quince años hay signos de estancamiento, e incluso de regresión. Pese al significado del encuentro *económico* en los *Grundrisse*, y pese a las ricas hipótesis que aparecen en sus intersticios (en cuanto a las formaciones precapitalistas y a otros temas), hay algo en la confrontación de Marx con la economía política que es obsesivo.

Pues, ¿qué era esa «economía política»? No ofrecía una explicación completa de la sociedad o de su historia; o, si lo pretendía, entonces sus conclusiones estaban contenidas en sus premisas. Estas premisas planteaban que era posible no sólo identificar como «económicas» ciertas actividades particulares, sino también aislarlas de las otras actividades (políticas, religiosas, legales, «morales» —así se definía entonces el área de las normas y los valores—, culturales, etc.) como campo especial de estudio; allí donde se demostraba que ese aislamiento era imposible, como en los casos de encabalgamiento de «la política» o «las leyes» *sobre* la actividad «económica», entonces tal encabalgamiento podía juzgarse como una interferencia impropia con el proceso económico «natural», o como un conjunto de problemas de segundo orden, o como el cumplimiento de fines económicos por otros medios.

También podía plantearse —aunque no necesariamente— que la vida económica, y con Malthus la demografía, eran problemas de primer orden, y que ellos determinaban (o que deberían determinar,

6. Marx a Lassalle, 22 febrero 1858: «La cosa avanza muy lentamente porque tan pronto como uno trata de hacer un balance final de cuestiones que uno se ha propuesto como objeto principal de estudio durante años, revelan cada vez nuevos aspectos y exigen una consideración renovada» (*Selected correspondence*, p. 224). Pero siete años antes Marx había asegurado a Engels que «en cinco semanas acabaré con todo el cagajón económico». Después se proponía lanzarse «a otra ciencia ... Empiezo a cansarme de aquélla». Citado en David McLellan, *Karl Marx. Su vida y sus ideas*, Crítica, Barcelona, 1977, página 325.

en un estado «libre», y que acabarían por hacerlo) el desarrollo social en su conjunto. Estos elementos «subyacían» a las elaboradas sobreestructuras de la civilización, determinando la riqueza de las naciones y la senda y la dirección del «progreso». Una vez así aisladas, las actividades económicas se convertían en el objeto de una «ciencia», cuyos postulados primarios eran los intereses y las necesidades: el interés propio a un micronivel, y los intereses de grupos («agricultura» e «industria») o incluso de clases («Trabajo» y «Capital») a un macronivel, estando los grupos y las clases definidos de acuerdo con las premisas económicas de la ciencia. Desarrollar un tal ciencia con rigor exigía dar a las categorías definiciones cuidadosas y fijeza, una lógica matemática y la continua circulación interna y el reconocimiento de sus propios conceptos: sus conclusiones eran aclamadas como «leyes».

Ésta es la estructura de la «economía política». Desde fuera, en la década de 1840, aparecía a los ojos de Marx como ideología, o, peor aún, como apologética. Entró dentro de su dominio con la intención de derribarla. Pero una vez dentro, por numerosas que fueran las categorías que destruyó (y aunque las destruyera muchas veces), la estructura quedó en pie. Pues las premisas suponían que era posible aislar las actividades económicas de esta manera y desarrollarlas como ciencia de primer orden *de la sociedad.* Es más exacto decir que Marx, en la época de los *Grundrisse*, no procedió tanto a permanecer en la estructura de «la economía política» como a desarrollar una *anti*-estructura, pero dentro de sus mismas premisas. Los postulados dejaron de ser el interés individual de los hombres y pasaron a ser la lógica y las formas del capital, a las cuales los hombres estaban subordinados; el capital fue expuesto no como el benigno donante de beneficios sino como el apropiador de plustrabajo; los «intereses» de grupos quedaron expuestos como clases antagonistas; y la contradicción desplazó al progreso como principio motor. Pero lo que resulta al final no es el derribo de «la economía política», sino *otra* «economía política».[7]

7. Por supuesto sé que se trata de una temática controvertida en la que se han desplegado docenas y docenas de libros y tesis. Aquí me limito a exponer mi propia conclusión. Althusser ve también *El capital* como una obra de economía política (ciencia marxista), si bien él lo considera un mérito: «la teoría de la economía política, de la cual *El capital* es un ejemplo ... consi-

En la medida en que las categorías de Marx eran anticategorías, el marxismo quedó marcado, en un estadio crítico de su desarrollo, por las categorías de la economía política; la principal de ellas era la noción de «lo económico» como actividad de primer orden, susceptible de ser aislada de esta manera, como objeto de una ciencia generadora de leyes cuya operación recubriría las actividades de segundo orden. Y hay aún otra huella que es difícil identificar sin parecer absurdo. Pero las absurdidades a que este error han conducido en la obra de Althusser y de sus colegas —es decir, las absurdidades de un cierto tipo de estructuralismo «marxista» estático y tautológico— nos permiten arriesgarnos a arrostrar el ridículo. Hay una vertiente importante en el que el discurrir del pensamiento de Marx, en los *Grundrisse*, está encerrado en el interior de *una estructura estática, antihistórica.*

Cuando recordamos que Marx y Engels ridiculizaron sin cesar las pretensiones de la ciencia económica burguesa de descubrir leyes «fijas y eternas», independientes de su especificación histórica; cuando recordamos el movimiento que ellos observaron *dentro* de la estructura: la acumulación de capital, la tasa decreciente del beneficio; y cuando recordamos que Marx esbozó el capital, incluso en los *Grundrisse*, en función del desarrollo de sus formas históricas, entonces la proposición anterior parece absurda. Al fin y al cabo, Marx y Engels fueron quienes hicieron posible el nacimiento del materialismo histórico. Sin embargo, la proposición puede justificarse. Pues una vez el capital ha emergido, su desarrollo viene determinado por la lógica innata inherente a la categoría, y a las relaciones derivadas de ella, de un modo muy semejante a como «el mercado» opera dentro de la economía política burguesa, y como lo hace todavía hoy dentro de alguna de las «teorías de la modernización» actuales. El ca-

---

dera sólo una parte relativamente autónoma de la totalidad social» (LC, I, página 137). También concede que si el capítulo I de *El capital* no se lee en el sentido que *él* le atribuye, entonces «nos hallaríamos ante una obra de esencia hegeliana» (ibid., p. 159). Repetidamente insiste en que el objeto de *El capital* no es ni la teoría ni las formaciones sociales, sino el modo de producción capitalista (por ejemplo, en LF, p. 76, y PH, p. 186). Colletti cree que el problema (¿hace Marx una crítica de la economía política *burguesa* o de la economía política como tal?) no queda resuelto: véase la entrevista en *New Left Review*, 86 (julio-agosto 1974), pp. 17-18. Castoriadis, examinando substancialmente el mismo problema concluye lisa y llanamente que la teoría económica marxista es insostenible: véase *Telos*, 23 (1975), esp. pp. 143-149.

pital es una categoría operativa que marca la ley de su propio desarrollo, y el capital-*ismo* es el resultado, en las formaciones sociales, de esa ley. Este modo de análisis ha de ser necesariamente antihistórico, dado que la historia efectiva sólo puede verse como la expresión de otras leyes ulteriores; y los datos históricos o los contemporáneos —empíricamente establecidos—, se verán entonces tal como los ve Althusser, es decir, como conjunto de ejemplos o ilustraciones que confirman esas leyes. Ahora bien, cuando el capital y sus relaciones se contemplan como una estructura, en un momento dado de las formas del capital, entonces esta estructura tiene una inmovilidad categorial: es decir, no puede tolerar la interferencia de ninguna influencia desde cualquier otra región (desde cualquier región no admitida en virtud de los términos y del discurso de esta disciplina) que pudiera modificar sus relaciones, pues esto amenazaría la integridad y la fijeza de las propias categorías.

Esta es una manera de pensar fuera de lo corriente en un materialista, pues el capital se ha convertido en Idea, que se despliega en la historia. Recordamos con tanta nitidez las imprecaciones de Marx contra el idealismo, y sus protestas de haber invertido a Hegel, que no nos permitimos a nosotros mismos ver lo que con toda evidencia está ahí. En los *Grundrisse* —y no una vez o dos, sino en ~~el entero modo de su~~ presentación— tenemos ejemplos de hegelianismo *no reconstruido*. El capital pone condiciones *«de acuerdo con su esencia inmanente»*,[8] recordándonos que Marx había estudiado la Filosofía de la Naturaleza de Hegel y que había anotado de «la Idea en cuanto naturaleza» que «la realidad es puesta con determinación inmanente de forma».[9] El capital pone esto y lo otro, crea esto y lo otro, y si hemos de concebir el capital-*ismo* («la constitución interna de la sociedad moderna»), sólo puede ser como «el capital en la totalidad de sus relaciones».[10]

8. K. Marx, *Grundrisse*, ed. cit, p. 459; la cursiva es mía.

9. K. Marx-F. Engels, *Collected works*, Lawrence & Wishart, Londres (en curso de publicación), I, p. 510.

10. *Grundrisse*, ed. cit., p. 276. Roman Rosdolsky, *The making of Marx's «Capital»*, Londres, 1977, ha hecho un análisis definitivo de la estructura hegeliana de los *Grundrisse* y del estatuto central de que goza el concepto de «capital en general», estatuto que conserva su centralidad en *El capital*. La cuestión viene planteada a lo largo de toda la obra, pero véase esp. pp. 41-52, 367-368; adviértase también cómo subraya, de manera plenamente justificada, que

Es cierto que Marx nos recuerda (¿o acaso se lo está recordando a sí mismo?) que «las nuevas fuerzas productivas y relaciones de producción» del capital «no se desarrollan a partir de la *nada* ... ni del seno de la Idea que se pone a sí misma». Pero a continuación añade:

> Si bien en el complicado sistema burgués cada relación económica presupone cada una de las otras en su forma económica burguesa, y todo lo que es puesto es también presupuesto, esto mismo ocurre con todo sistema orgánico. Este sistema orgánico mismo, como totalidad, tiene sus presupuestos, y su desarrollo hacia su totalidad consiste precisamente en subordinar todos los elementos de la sociedad a sí mismo, o en crear a partir de sí mismo los órganos que todavía le faltan.[11]

El «sistema orgánico» es entonces su propio sujeto, y es esta «estasis» o *clausura* antihistórica lo que he venido señalando. El «ello» del interior de este organismo es el capital, el alma del órgano, y este «ello» subordina todos los elementos de la sociedad a sí mismo y crea de dentro de la sociedad misma sus propios órganos.

La cuestión estriba no sólo en que a la luz de esta clase de error las admoniciones de Engels a Schmidt son necesarias y saludables, que los conceptos y las leyes económicas no tienen realidad alguna «salvo como aproximación» («¿correspondió jamás el feudalismo a su concepto?»). Hay una cuestión de mayor importancia. Pues Marx ha atravesado una línea conceptual invisible al pasar del *capital* (una abstracción de la economía política y el objeto genuino de su reflexión) al *capitalismo* («el complicado sistema burgués»), esto es, la entera sociedad, concebida como «sistema orgánico». Pero la entera sociedad abarca muchas actividades y relaciones (de poder, de conciencia, sexuales, culturales, normativas) que no son el objeto propio de la economía política, que han sido *definidas fuera* de la economía política y para las cuales esta disciplina no tiene términos con qué designarlas. Por consiguiente la economía política no puede mostrar

---

«el modelo de una sociedad capitalista pura en la obra de Marx ... representó un recurso heurístico cuya finalidad era contribuir a ilustrar las tendencias de desarrollo del modo de producción capitalista, libre de "todas las circunstancias concomitantes perturbadoras"» (p. 493). Véase también I. I. Rubin, *Essays on Marx's theory of value*, Detroit, 1972, p. 117.

11. Ibid., p. 278. Pasajes así refuerzan con su autoridad la visión de Althusser sobre la historia como un «proceso sin sujeto».

el capital-*ismo* como «el capital en la totalidad de sus relaciones»: no tiene lenguaje o vocabulario para hacerlo. Sólo un materialismo histórico que pudiera reunir todas las actividades y relaciones dentro de una visión coherente podría hacer esto. Y a mi juicio el materialismo histórico posterior *no* ha encontrado este tipo de «organismo», que elabore su propia autorrealización con lógica idealista inexorable, ni ha encontrado tampoco ninguna sociedad que pueda ser descrita simplemente como «el capital en la totalidad de sus relaciones». *Nunca* «nosotros» le hemos dejado llegar tan lejos: incluso el fascismo, que podría ser presentado como la más feroz manifestación de «ello», debería ser glosado como una expresión de su irracionalidad, y no de su intrínseca lógica racional. Pero el materialismo histórico ha visto que Marx tuvo una intuición sumamente profunda, una intuición que de hecho *precedió* a los *Grundrisse*: que la lógica del proceso capitalista ha hallado expresión dentro de todas las actividades de una sociedad y ha ejercido una presión determinante sobre su desarrollo y su forma, permitiéndonos entonces hablar de capitalismo, o de sociedades capitalistas. Pero ésta es una conclusión muy diferente, una conclusión diferenciada en un punto crítico, que nos da un estructuralismo organicista por un lado (y en última instancia una Idea del capital que se despliega a sí misma) y un proceso histórico real por el otro.

Esto es sólo una parte de los *Grundrisse*, por supuesto. Y naturalmente, Marx se consideraba a sí mismo, y con pugnacidad, un materialista. En su introducción vindicaba su método consistente en proceder a partir de abstracciones hacia lo concreto en el pensamiento; y este método fue ampliamente justificado en sus resultados: sólo mediante la más fiera abstracción podía desgajar aquellas categorías. Pero también anticipaba, caballerosamente, los peligros inherentes al método. Hegel se extravió porque, al proceder según este método, «cayó en la ilusión de concebir lo real como el producto del pensamiento en su autodespliegue». Parecía muy fácil desechar esta ilusión y sin embargo seguir procediendo según un método en gran medida idéntico. Pero si bien Marx nunca olvidó que el pensamiento no se generaba a sí mismo, sino que era «más bien el producto de la elaboración de la observación y de la idea en conceptos»,[12] este modo de

12. Ibid., p. 101. Ahora existe, naturalmente, una abundantísima bibliografía sobre la relación Hegel-Marx. El intento de Althusser de negar la in-

abstracción aún pudo ocasionalmente hacerle aparecer el capital como el despliegue de su propia idea.

Creo que, durante unos diez años, Marx estuvo cogido en esta trampa. Los males que hubo de padecer en su vida, desde sus dilaciones hasta sus carbunclos, no pueden ser atribuidos todos ellos a la burguesía. Cuando se puso a escribir *El capital*, en cierta medida había saltado por encima de la trampa. No soy suficientemente especialista en el tema para describir esta parcial liberación, pero sugeriría cuatro consideraciones. Primeramente, la trampa nunca le tuvo totalmente atrapado. Marx había concebido el capital-*ismo* en términos históricos en la década de 1840 y siguió haciéndolo, aunque espasmódicamente, en los *Grundrisse*; durante todos aquellos años continuaron fluyendo de su pluma análisis políticos aplicados y concretos. En segundo lugar, y además de lo anterior, continuó su trayectoria vital —no sólo en su observación histórica, sino también en su experiencia política práctica— como actor histórico en su propio papel específico y como observador del crecimiento, decurso y recesión de las luchas de la clase obrera en Europa. Estas dos consideraciones son obvias.

Las otras dos pueden ser más polémicas. En cuanto a la tercera, yo subrayaría una vez más la importante influencia de *El origen de las especies* (1859). Soy consciente de que mi admiración por Darwin es considerada como una amable (o delictiva) excentricidad, y de que hay una opinión generalizada entre los intelectuales progresistas que atribuye a Darwin los pecados de evolucionismo teleológico, positivismo, maltusianismo social, y apologética de la explotación (la «supervivencia de los más aptos») y del racismo.[13] Pero no estoy convencido de la validez de tales objeciones, y, por prurito de honestidad, ni siquiera estoy convencido de que todos estos críticos hayan leído *El origen de las especies* ni evaluaciones científicas informadas sobre

---

fluencia hegeliana sobre *El capital* no le ha sobrevivido. Para mis fines, quiero subrayar la prolongada y continua influencia hegeliana en esos años críticos: para el período 1857-1858, véase McLellan, *op. cit.*, pp. 349-350; para los años 1861-1862, véase «Marx's précis of Hegel's doctrine of being in the Minor Logic», *International Review of Social History*, XXII, 3 (1977), y también T. Carver, «Marx and Hegel's Logic», *Political Studies*, XXII (1976), y Rosdolsky, *op. cit., passim.*

13. Véase, por ejemplo, Anderson, «Socialism and pseudo-empiricism», páginas 19-21.

esta obra. Sé muy bien cómo las ideas de Darwin fueron utilizadas por otros, y también conozco sus ulteriores (y escasas) equivocaciones. Pero lo notable en su obra es la manera en que argumenta con todo rigor, y de un modo empírico, la lógica de la evolución, que *no* es una teleología, cuyas conclusiones *no* están contenidas en sus premisas, y que no obstante está sujeta a explicación racional.[14] En cualquier caso, mi admiración, sea o no inocente, estuvo sin duda compartida por Engels y Marx. Marx leyó el libro en 1860, y en seguida escribió a Engels: «Aunque está desarrollado en el crudo estilo inglés, éste es el libro que contiene la base de nuestro punto de vista en la historia natural». Al mes siguiente escribió a Lassalle que el libro «es muy importante y me sirve como base en la ciencia natural para la lucha de clases en la historia ... Pese a todas sus deficiencias, no sólo *se da en él por vez primera el golpe de muerte a la «teleología» en las ciencias naturales, sino que además su significación racional es explicada empíricamente*».[15]

Hay aquí dos importantes reconocimientos. En primer lugar, Marx reconoce, de mala gana, que el método empírico, por muy «crudo» e «inglés» que sea, ha hecho una aportación substancial al conocimiento. En segundo lugar, Marx reconoce que la explicación *no teleológica* de una lógica racional en el proceso natural constituye una «base de nuestro punto de vista», una «base en la ciencia natural para la lucha de clases en la historia». ¿Hay acaso aquí un reconocimiento de que tal «base» no había sido aportada antes (en los *Grundrisse*), e incluso la sugerencia de que Marx era consciente de que su modo de proceder por abstracción no era una prueba contra dicha teleología? No es que Marx supusiera que las analogías darwinianas pudieran ser trasladadas sin cambios del mundo animal al humano: muy pronto desaprobó a un correspondiente suyo que, con la ayuda de

14. Cuando Gareth Stedman Jones, en «Engels and the end of classical German philosophy», *New Left Review*, 79 (mayo-junio 1973), se refiere, en la página 25, a «las leyes darwinistas de la evolución», no está claro para mí a qué *leyes* se alude; si bien es cierto que Engels, en la *Dialéctica de la naturaleza*, veía el proceso de la evolución como algo que ejemplificaba las leyes dialécticas, Darwin en cambio no.

15. K. Marx-F. Engels, *Selected correspondence*, pp. 125-126; las cursivas son mías. Engels había escrito previamente a Marx que Darwin había «acabado con» la teleología, y hablaba de su «espléndido intento ... de demostrar el desarrollo histórico en la naturaleza».

Malthus, suponía tal cosa.[16] Se trata más bien de una cuestión de método, según la cual la obra de Darwin se tomaba como ejemplo de la explicación racional de la lógica del proceso que, con distintos términos, debe desarrollarse en la práctica de los historiadores. Y no veo que estemos autorizados a dejar esto de lado como si se tratara de una fantasía pasajera. Aún en 1873 Marx se tomó la molestia de mandar a Darwin un ejemplar de *El capital*, con una dedicatoria suya como obsequio de «su sincero admirador».[17]

Fue en esta época (1860) cuando el trabajo de configurar *El capital* a partir de los *Grundrisse* comenzó. Y esto me lleva a mi cuarta consideración. Me da la impresión de que Marx era más autocrítico respecto a su obra anterior de lo que muchos comentaristas admiten. No me entretendré en tratar de desentrañar las diversas sugerencias que han quedado en sus escritos relativas a su insatisfacción por su propio trabajo.[18] Pero a mi juicio la redacción de *El capital* supuso una reestructuración radical de sus materiales, según caminos en parte influidos por *El origen de las especies*. Se ha dicho —lo ha dicho, por ejemplo, Martin Nicolaus, el editor de los *Grund-*

16. Ibid., p. 198. McLellan, por una u otra razón, convierte el «golpe mortal» a la teleología —según expresión de Marx— en golpe a la «teleología *religiosa*» (cosa que Marx *no* dijo). Pero también documenta provechosamente las ulteriores críticas de Marx a Darwin (pp. 487 ss.). Estas críticas van desde comentarios a la penetración ideológica de ideas de competición (el «bellum omnium contra omnes» de Hobbes) al lamento, muy distinto, de que «en Darwin el progreso es meramente accidental». Lawrence Krader es la única autoridad que conozco que haya dado una definición erudita y exacta del punto en discusión: «La oposición a una ley teleológica y dotada de dirección que rija la naturaleza y el hombre es lo que aproximó a Marx a las concepciones de Darwin»; véase *The ethnological notebooks of Karl Marx*, Assen, 1974, esp. páginas 82-85, pero también pp. 2, 354-355, 392-393. Mientras que Engels empleó sin duda más analogías impropias entre evolución natural y proceso histórico que Marx, el intento de muchos marxólogos recientes de separar a Marx de la común admiración de ambos por Darwin es absurdo.

17. Véase el ensayo de Gerratana, útil aunque excesivamente reverencial, «Marx and Darwin», *New Left Review*, 82 (nov.-dic. 1973), pp. 79-80. No obstante, la suposición de que Marx había deseado dedicar un volumen de *El capital* a Darwin se ha demostrado que es falsa. (El correspondiente de Marx en esta ocasión fue Edward Aveling.) Véase Margaret A. Fay, «Did Marx offer to dedicate *Capital* to Darwin?», *Journal of History of Ideas*, XXXIX (enero-marzo 1978); y *Annals of Science*, XXXIII (1976).

18. Se puede citar la advertencia que se hace Marx a sí mismo en un pasaje de los *Grundrisse*, de «corregir el estilo idealista de este análisis».

risse— que los cambios pueden atribuirse al deseo de Marx de hacer su obra más «popular», más «concreta» y, por ende, de ponerla al alcance de un público más amplio del movimiento revolucionario; sin embargo, «la estructura *interna* de *El capital* es idéntica, en sus líneas principales, a la de los *Grundrisse*». En éstos, «el método es visible; en *El capital* está deliberadamente, conscientemente oculto ...». No pienso que sea así. Y aún estoy más en desacuerdo con el intento de interpretar la carta de Marx a Engels (15 de agosto de 1863) en la que le refiere el lento avance de *El capital* y le explica que «tuvo que darle la vuelta a todo», como si quisiera decir que «tuvo que subvertir toda la economía política anterior». La frase es la siguiente: «cuando contemplo ahora esta recopilación y compruebo cómo tuve que darle la vuelta a todo, y cómo tuve que elaborar incluso la parte *histórica* a partir de un material que en parte era completamente desconocido»: esto no puede interpretarse de aquella manera. La «subversión» de la economía política anterior ya había sido hecha en los manuscritos de 1857-1858 (*Grundrisse*); lo nuevo era «la parte histórica» y el «darle la vuelta» al resto.[19]

Este darle la vuelta, a mi juicio, consistía no sólo en añadir una dimensión histórica a la obra, y mucha más ejemplificación concreta (derivada de la investigación empírica), sino también en tratar de someter a control y reducir a la explicación racional de los procesos las formulaciones «idealistas» (e incluso autorrealizantes, teleológicas)

19. Nicolaus (*Grundrisse*, p. 60) sigue en esto a Rosdolsky. Dado que la obra de Rosdolsky ha sido considerada entre algunos como definitiva, hace falta hacer un comentario crítico de este estudio tan serio y escrupuloso. Su comentario a todo el asunto de la dimensión histórica de *El capital* se reduce a una nota a pie de página (p. 25, n. 56), donde se rechaza la expresión «darle la vuelta a todo», y a breves juicios sobre la acumulación primitiva en los que se ensalzan los análisis históricos y empíricos de Marx por su «vivacidad y aptitud persuasiva» (p. 61), sin volver a hablar más de ellos apenas. En breve, Rosdolsky muestra escaso interés por el materialismo histórico, ve siempre la estructura hegeliana de *El capital* («el capital en general») como un mérito y, por consiguiente, no hace justicia a los críticos, incluidos los críticos marxistas y notablemente Rosa Luxemburg. No tengo competencia para juzgar el *status* de Rosdolsky como teórico economista; pero hay que lamentar que vea *El capital* sólo como ejercicio académico heurístico en la teoría económica, y que su estudio no contenga ningún examen de Darwin ni, más en general, del contexto intelectual y político. En suma, se trata de una obra seria pero profundamente ahistórica.

derivadas del método de abstracción. Lo que se introduce en *El capital*, de una nueva manera, es un sentido de la historia y una concreción de los ejemplos (todo ello acompañado, recordémoslo, de expresiones «extrañas» de ira).

No obstante, Nicolaus no va del todo errado; en parte —concretamente en cuanto antiestructura de la «economía política»— la estructura de *El capital* sigue siendo la misma que la de los *Grundrisse*.[20] Sigue siendo un estudio de la lógica del capital, no del capitalismo, y las dimensiones sociales y políticas de la historia, la ira y la comprensión de la lucha de clases surgen de una región independiente del sistema cerrado de la lógica económica. En este sentido, *El capital* era —y probablemente tenía que ser— un producto de una mezcla de razas teorética. Pero una tal mezcla de razas no es posible en el ámbito de la teoría, como no lo es tampoco en el reino animal, pues no podemos saltar por encima de la fijeza de las categorías ni de las especies. Por lo tanto, estamos obligados a estar de acuerdo con siete generaciones de críticos: *El capital* es una monumental incoherencia. Como economía política pura, se le puede reprochar que introduzca categorías externas; sus leyes no pueden verificarse, y sus predicciones han resultado falsas. Como «historia» o como «sociología», se reduce a un «modelo» abstracto, con valor heurístico pero que sigue demasiado obsequiosamente unas leyes económicas ahistóricas.

El capital no era un ejercicio de un orden distinto al de la economía política burguesa madura, sino una confrontación radical *en el interior* de ese orden. Como tal, es a la vez la más alta realización de la «economía política» y el signo de la necesidad de su superación por el materialismo histórico. Afirmar lo primero no supone subestimar el logro de Marx, pues es sólo a la luz de este logro que ahora podemos formular este juicio. Pero el logro no *produce* el materialismo histórico, sólo proporciona las condiciones previas para su producción. Un conocimiento unitario de la sociedad (que siempre está

20. Como escribió Rosa Luxemburg en una carta privada desde la cárcel: «el celebrado libro I de *El capital*, con su rococó ornamentación hegeliana, me resulta del todo aborrecible» (*Briefe an Freunde*, p. 85, cit. en Rosdolsky, páginas 492-493). Mientras Althusser celebra precisamente estos elementos «rococó» elevándolos a la categoría de «ciencia», yo comparto el aborrecimiento que por ellos sentía Rosa Luxemburg.

en movimiento, y que es por lo tanto un conocimiento histórico) no puede conseguirse a partir de una «ciencia» que, como presupuesto de su disciplina, aísla ciertos tipos de actividad sólo para su estudio, pero no proporciona categorías para otros. Y la estructura de *El capital* conserva la marca de las categorías de su antagonista, en particular la propia «economía». En este sentido, es cierto que en *El capital* la «historia» es introducida para proveer de ejemplificación e «ilustración» a una estructura teórica que no deriva de esa disciplina. Aunque reticentemente, tenemos que avanzar algunos pasos hacia las posiciones de Althusser y Balibar. Pero no necesitamos llegar hasta el final, pues tales «ilustraciones» habrían carecido de todo valor si fueran *erróneas*, arrancadas de los relatos heredados «de la historia», y si no fueran objeto de una búsqueda («tuve que elaborar incluso la parte *histórica* a partir de un material que en parte era completamente desconocido») y, a la vez, si no estuvieran sometidos a interrogación de maneras nuevas.

Es más cierto decir que la historia en *El capital*, y en los escritos anejos, es enormemente fructífera *como hipótesis*, y aun así como hipótesis que pone en cuestión, una y otra vez, la adecuación de las categorías de la economía política. Encontramos aquí un verdadero haz de hipótesis, configuradas por proposiciones teóricas consistentes (las presiones determinantes del modo de producción), hipótesis que desde entonces el materialismo histórico ha estado poniendo siempre en obra. Pero ponerlas en obra no ha supuesto sólo «someterlas a prueba» o «verificarlas»,[21] sino que ha supuesto también revisarlas y substituirlas. Incluso las hipótesis históricas de Marx más elaboradas (por ejemplo, referente a la lucha por alargar la jornada de trabajo, o al movimiento de las *enclosures* en Inglaterra y su relación con la oferta de mano de obra para la industria), como sus hipótesis más crípticas o complejas (por ejemplo, sobre la transición del feudalismo al capitalismo, o la «revolución burguesa» británica, o el «despotismo oriental» y el «modo de producción asiático»), siempre han

21. Así, Balibar (LC, II, p. 80) declara que *El capital* pone en obra la «hipótesis» del materialismo histórico y «su *verificación* en base al ejemplo de la formación social capitalista». He aquí un buen ejemplo de la absurdidad general de Balibar. Una hipótesis histórica podría sólo ser «verificada» en la investigación histórica, mientras que —tal como él y Althusser repiten *ad nauseam*— el objeto de *El capital* es el modo de producción capitalista y no «la formación social capitalista».

estado sometidas, dentro del propio discurso de la demostración del materialismo histórico, o bien a reformas o a cambios mucho más radicales.[22]

¿Cómo podía ser de otra manera? Suponer otra cosa equivaldría a suponer no sólo que todo puede ser dicho de golpe, sino además que la Teoría inmanente (o Conocimiento) halló su milagrosa materialización en Marx, no en su plena madurez, por supuesto (pues tenía que crecer aún hasta alcanzar la estatura de Althusser), pero ya conformada a la perfección y dotada de unas justas proporciones en todas sus partes. Este es un cuento de hadas que se recita a los niños soviéticos en las clases primarias, y que ni siquiera ellos se creen. El libro primero de *El capital* es rico en hipótesis históricas; los libros segundo y tercero lo son menos; la «antiestructura» de la economía política se estrecha una vez más.[23] La esperanza de Marx de que él mismo desarrollaría el materialismo histórico en gran medida no se cumplió. Se dejó al viejo payaso Friedrich Engels la tarea de hacer algunos intentos para remediarlo; y el ensayo de éste de antropología histórica, *El origen de la familia* (¡otra vez la influencia de Darwin!),

22. Los capítulos «históricos» de *El capital* han tenido por fuerza una influencia formativa superior sobre la tradición británica de historiografía marxista que sobre la de cualquier otro país; y por la misma razón la adopción servil de las hipótesis de Marx fue substituida bastante pronto por un aprendizaje crítico de las mismas. Un caso interesante es el sugerente capítulo final del libro I sobre «Acumulación primitiva», donde se plantean cuestiones que fueron reexaminadas por M. H. Dobb en *Studies in the development of capitalism* (1946), dando lugar a su vez a controversias que se resumen y examinan por John Saville en *Socialist Register* (1969). Pero las observaciones de Saville dejan temas abiertos (la acumulación mediante el «saqueo colonial» que están siendo abordados de nuevo desde direcciones varias (Wallerstein, Perry Anderson y los historiadores marxistas indios, como Irfan Habib), que reclaman una renovada atención hacia el papel imperial y colonial de Gran Bretaña. Es de notar que precisamente las hipótesis de Marx más vivas son las que continúan sometidas a interrogación y revisión.

23. El propio Marx tuvo el cuidado, en varias ocasiones, de indicar los límites de esta estructura. Así, el libro III de *El capital* (Chicago, 1909), página 37, empieza hablando del «proceso de movimiento del capital», y caracteriza el libro I como un análisis del proceso productivo capitalista «prescindiendo de todas las influencias secundarias provenientes de causas extrañas a él». En la p. 968 dice: «los movimientos efectivos de competencia se salen de nuestro plan ... porque hasta ahora sólo tenemos la organización interna del modo de producción capitalista, por así decir, en su término medio ideal» Y así sucesivamente. En otras ocasiones fue menos cuidadoso.

es considerado hoy por la mayoría de los antropólogos marxistas como una ejemplificación de la infancia más que de la madurez de su conocimiento.

En sus últimos años, Engels, a la vista de lo que había, se alarmó y advirtió las consecuencias cada vez mayores de su gran omisión. Hay «muchas alusiones» a la teoría del materialismo histórico en *El capital* —escribió Engels a Bloch en 1890—, y «Marx escribió pocas cosas en las que no desempeñe algún papel». Pero no escribió nada en donde desempeñara un papel dominante, y había que apelar al *Anti-Dühring* y al *Ludwig Feuerbach* —indicaba Engels a Bloch— como lugares donde podía encontrarse «la expresión más detallada del materialismo histórico que exista, por lo que yo sé». Y el mismo año le decía a Conrad Schmidt:

> Hay que estudiar toda la historia de nuevo, hay que examinar individualmente las condiciones de existencia de las diferentes formaciones de la sociedad antes de intentar inferir de ellas las nociones políticas, civiles y legales, estéticas, filosóficas, religiosas, etcétera, correspondientes a ellas. Hasta ahora sólo se ha hecho un poco en este terreno...

Es tranquilizador meditar sobre la cantidad de actividades humanas (para ninguna de las cuales la economía política proporciona categorías) que vienen incluidas dentro del anterior enunciado. Pero Engels tenía un estado de ánimo cada vez más sosegado:

> Demasiados de los alemanes más jóvenes se limitan a utilizar la expresión, materialismo histórico (y *cualquier cosa* puede ser convertida en mera expresión verbal), con objeto de lograr que su conocimiento histórico relativamente pobre (pues la historia económica está todavía en pañales) quede articulado cuanto antes en un sistema coherente, y luego piensan de sí mismos que son algo tremendo.

De modo que Engels consideraba «todavía en pañales» no sólo el materialismo histórico, sino incluso la región de éste más inmediatamente próxima a *El capital*: la historia económica. Ahora le parecía, con creciente urgencia, que la principal debilidad de la inacabada obra crucial de la vida de Marx, *El capital*, consistía en que no era *suficientemente* histórica. Decía a Mehring en 1893:

> Sólo hay una cuestión más que falla, y que ni Marx ni yo acertamos a subrayar suficientemente en nuestros escritos, y con res-

> pecto a la cual somos ambos igualmente culpables. Se trata de lo siguiente: ambos pusimos —y estábamos obligados a hacerlo— el acento principal en primer lugar en la derivación de las nociones políticas, jurídicas y otras de carácter ideológico, y de las acciones que tienen lugar por intermedio de estas nociones, a partir de hechos económicos básicos. Pero al hacerlo así, subestimábamos el lado formal —o sea, la manera en que tienen lugar estas nociones— en aras del contenido.

«Es la historia de siempre», continuaba diciendo Engels: «la forma siempre es subestimada al principio en beneficio del contenido». Pero este desacierto había dado pábulo a las críticas de los «ideologistas», con su

> idea fatua ... según la cual por el hecho de negar un desarrollo histórico independiente a las diversas esferas ideológicas que desempeñan algún papel en la historia, también les negamos todo efecto en la historia. La base de esta idea es la corriente concepción adialéctica de causa y efecto como polos rígidamente opuestos, la total ignorancia de la interacción...

Las cartas son conocidas, y hay quien puede preguntarse por qué las repito yo ahora. Lo hago para subrayar, en primer lugar, el inequívoco reconocimiento por parte de Engels de que Marx había *asumido* una teoría del materialismo histórico que ni había planteado plenamente ni había empezado a desarrollar. En lo que respecta a una parte de esa propuesta teórica, verdaderamente dependemos de las últimas cartas de Engels. Althusser ridiculiza estas cartas, pero es curioso advertir que él pueda, simultáneamente, tomar prestadas nociones de importancia central para su pensamiento (como «autonomía relativa» o «determinación en última instancia») que figuran al lado mismo, en la misma carta, de fragmentos que él satiriza. Añadiré que estas cartas nos eran tan familiares, a mí y a colegas míos unidos por la práctica del materialismo histórico, en 1948 como en 1978, y que constituyen el punto de partida desde el cual *empezamos*. No tuvimos que esperar a Althusser para descubrir que los problemas *críticos* residen en el área de la «autonomía relativa», etc.; estas expresiones apuntaban hacia los problemas que entonces destacábamos en nuestra práctica para someterlos a examen. Volveré sobre esta cuestión, pues indica una tradición marxista muy distinta a la de Althusser.

La segunda razón para repetir estas cartas es que en ellas vemos que Engels indica correctamente —según creo— el espacio del más grande (y el más peligroso y ambiguo) de los silencios reales que dejó Marx al morir, y que pronto iba a quedar sellado al morir también él. Pero en el mismo momento, y en los mismísimos términos en que toma en consideración esta teoría ausente, revela ya la inadecuación de sus propios términos. Pues las «nociones políticas, jurídicas y otras de carácter ideológico» no pueden ser derivadas de «hechos económicos» en el interior de un discurso de economía política tan estricto que sus propias definiciones de «lo económico» no permitan el acceso a tales datos extraños. Y la idea de que los conceptos del marxismo deberían ser categorías históricas y «sujetas a cambio y transformación» causaría estragos a las credenciales del marxismo como «ciencia» exacta del modo de producción capitalista. De modo que Engels está diciendo, en efecto, que el materialismo histórico y la economía política marxista no han logrado encontrar un engarce común ni un vocabulario teórico capaz de abarcar a la vez proceso y estructura; que el marxismo está en peligro de quedar aprisionado en las categorías de *El capital*; pero que la presión del materialismo histórico incipiente puede verse dentro de su estructura (tanto en sus *in*consistencias como en sus hipótesis), presión que él podía refrendar (a partir del resto de la obra de Marx y a partir de su prolongada colaboración en un proyecto común). Deseaba, en esas últimas cartas, dar al materialismo histórico una cédula de liberación respecto a la estructura de los viejos *Grundrisse*, pero no pudo resolver los problemas teóricos planteados en la tarea ni hallar los términos para hacerlo. El materialismo histórico posterior, en su práctica —pero insuficientemente en su teoría—, ha tratado de operar bajo esta cédula de liberación. Althusser y sus colegas tratan de retrotraer el materialismo histórico a la prisión de las categorías de la economía política.

Creo que los economistas marxistas contemporáneos tienen razón en advertir que «en *El capital* ... Marx usa repetidamente el concepto de circuito del capital para caracterizar la estructura de la economía capitalista», y, más aún, de la sociedad capitalista en general.[24] Pero el materialismo histórico (tal como fue asumido como hipótesis

24. Ben Fine y Laurence Harris, «Controversial issues in Marxist economic theory», *Socialist Register* (1976), p. 141.

por Marx y tal como posteriormente ha sido desarrollado en nuestra práctica) también ha de tener que ver con otros «circuitos»: los del poder, de la reproducción de la ideología, etc., y éstos pertenecen a una lógica diferente y a otras categorías. Además, el análisis histórico no deja espacio para la contemplación estática de «circuitos», sino que está inmerso en momentos en que todos los sistemas funcionan a la vez y en que cada circuito suelta chispas en sus contactos con los otros. De modo que Engels, en este sentido, se equivocaba: no es cierto que él y Marx subestimaran «el lado formal —o sea, la manera en que tienen lugar estas nociones— en aras del contenido». Era, más bien, el desarrollo excesivo del lado formal, en la «antiestructura» de la economía política, lo que en su génesis y en su forma se derivaba de una construcción burguesa, y lo que confinaba el contenido histórico real dentro de formas ilícitas e intransitables.

Nuestra tarea ha de ser ahora abordar este problema desde un punto de vista distinto: la disyuntiva heurística entre «estructura» y «proceso». Pero, ¿podemos antes despedirnos de nuestro viejo payaso? Actualmente es de rigor convertir a Engels en víctima propiciatoria e impugnar en él cualquier cosa que uno decide impugnar en otros marxistas posteriores. De todo esto se ha escrito ya, y por obra de muchas manos, y no hace falta que insista nuevamente.[25] Estoy dispuesto a aceptar que varias de las acusaciones valen. Así, creo que es cierto que en sus escritos: 1) Engels dio crédito a la teoría epistemológica del «reflejo»;[26] 2) introdujo un paradigma de «proceso natural» (un darwinismo mal aplicado) en su obra antropológica e histórica, que derivó hacia un evolucionismo positivista; y 3) introdujo sin duda —como hizo Marx, lo cual es igualmente indudable— nociones historicistas de un desarrollo legaliforme y predeterminado. Éstas son acusaciones graves, si bien no puedo aceptar los alegatos que siempre establecen la inocencia de Marx y Lenin, dejando a Engels solo en el banquillo. Y a estas acusaciones yo he añadido las mías propias, que son sin embargo más marginales, en

25. Hay que señalar también la defensa de Engels por Sebastiano Timpanaro, *On materialism*, New Left Books, Londres, 1976.

26. En cualquier caso, las credenciales positivistas de las ciencias naturales han estado durante mucho tiempo en el centro de la controversia, controversia que Caudwell anticipó en *The crisis in physics* y en *Further studies in a dying culture*.

cuanto a la influencia desafortunada e imprudente de Engels sobre el incipiente movimiento socialista británico.[27] Pero, una vez dicho esto, ¡qué persona tan extraordinaria, entregada y versátil era! ¡Cuán de cerca siguió los acontecimientos de su época, cuánto se arriesgó —a menudo más que Marx— en combates con el pensamiento histórico y cultural de su tiempo, con qué profundidad y pasión se comprometió con un movimiento que se estaba extendiendo por los cinco continentes, y con cuánta generosidad se entregó en sus últimos años a los escritos de su viejo amigo y a la incesante correspondencia del movimiento! Si a veces nos vemos llevados a aprender de sus errores, probablemente él esperó que sucediera así. Y las cartas «revisionistas» de su última década son el motivo menos grave por el que quepa convertirlo en víctima propiciatoria.

Los jóvenes suelen dar por evidente que lo más viejo es peor que lo más joven, pero no veo que Engels ejemplifique esta afirmación general. El «general», en su última década, no renegó de las tesis de su juventud; más bien habló con nostalgia de «los días de pujanza» de la década de 1840, y a la luz de la sabiduría y de los presentimientos de la edad advirtió que había algo en el movimiento joven de los años 80 y 90 que se estaba apartando de las intuiciones de sus tesis primitivas y de las de Marx. Si por algo hay que castigarle, son precisamente estas últimas cartas de puntualización y advertencia las que dan menos motivo para el castigo. Admitimos que las cartas planteaban muchos problemas pero no los resolvían; pero si las advertencias hubieran sido plenamente atendidas, la historia del marxismo habría podido ser diferente. No permitiré que después de todo Friedrich Engels sea echado como un payaso. Hasta el final de su vida hay que tomarlo como él hubiera deseado: con su gran sensatez, con sus errores, con su amplitud de miras (aunque con excesiva posesividad «de familia») para comprender el movimiento, todo mezclado.

27. En mi *William Morris, romantic to revolutionary*, Merlin, Londres, 1977 (ed. revisada).

X. ESTRUCTURA Y PROCESO

Examinaremos ahora la estructura y el proceso. Es habitual en este punto lanzarse en una larga disquisición sobre la heurística diacrónica y la sincrónica. Pero confío en que podamos dar esto por sabido. Es probable que esta disquisición, por muy elocuente que sea, nos deje con la conclusión de que ambas heurísticas son válidas y necesarias. Debo dejar bien claro, sin lugar a equívoco alguno, que en la argumentación que sigue no pongo en duda la necesidad de procedimientos sincrónicos en el análisis social, en el económico e incluso, en ciertas ocasiones, en el histórico. Tales procedimientos (una visión general de toda la sociedad, «congelada» en un determinado momento, o un desgajamiento sistemático respecto del conjunto de ciertas actividades escogidas) siempre han sido empleados por los historiadores, y una ojeada por los volúmenes de nuestras publicaciones periódicas más habituales (por ejemplo, *Past and Present*, *Annales E. S. C.* o *Economic History Review*) nos mostrarán que distintos vocabularios sincrónicos especializados han sido aducidos para interrogar a «la historia» más a menudo en las tres últimas décadas que en cualquier período anterior.

El materialismo histórico se propone estudiar el proceso social en su totalidad; es decir, se propone hacerlo al aparecer no como una historia «sectorial» más —como historia económica, política o intelectual, como historia del trabajo o como «historia social» definida aún como otro sector—,[1] sino como una historia total de la sociedad, en la cual estarían reunidas todas las otras historias sectoriales. Se propone mostrar en qué manera cada actividad estaba relacionada con

1. Véase E. J. Hobsbawm, «From social history to the history of society», *Daedalus*, 100 (1971), esp. pp. 31-32.

las restantes, la lógica de este proceso y la racionalidad de la causación. Basta con enunciar esta pretensión para advertir dos observaciones que en seguida surgen al respecto. En primer lugar, el materialismo histórico ha de ser, en este sentido, la disciplina en la cual convergen todas las restantes disciplinas humanas. Es la disciplina unitaria, que siempre debe mantener vigilancia sobre las premisas aislantes de otras disciplinas (y la inmovilidad ficticia implicada en la congelación de los procesos en otras), pero cuya madurez sólo puede consistir en su abertura hacia estas otras disciplinas y su agregación de los descubrimientos de ésas. Así, pues, la «Historia» ha de ser colocada de nuevo en su trono como la Reina de las humanidades, aunque a veces se haya mostrado bastante sorda para algunos de sus súbditos (particularmente con la antropología) y crédula ante algunos cortesanos favoritos (como la econometría). Pero, en segundo lugar, y para refrenar sus pretensiones imperialistas, deberíamos observar también que la «Historia», en la medida en que es la más unitaria y general de todas las disciplinas humanas, debe ser siempre la *menos* precisa. Su conocimiento, por muchos milenios que pasen, nunca pasará de ser aproximado. Si manifiesta ambiciones a ser una ciencia precisa, serán totalmente ilegítimas. Pero, como ya he argumentado suficientemente, su conocimiento no deja por ello de ser conocimiento, y es logrado mediante sus propios procedimientos rigurosos de lógica histórica, mediante su propio discurso de la demostración.

Como hemos visto, las credenciales del materialismo histórico, en las últimas décadas, se han visto sometidas a un sostenido y feroz ataque; y este asalto se ha preparado igualmente desde posiciones situadas dentro de disciplinas académicas «burguesas» ortodoxas (epistemología, sociología, etc.), desde enclaves situados dentro de la profesión misma de historiador (el verdadero empirismo, el positivismo cuantitativista, etc.) y desde un estructuralismo «marxista». Y, como con la epistemología, lo que distingue a todos estos ataques —y de lo que deberían tomar nota los filósofos y sociólogos marxistas— es la *semejanza* de sus formas, sus modos de argumentación y sus conclusiones. Todos empiezan poniendo en cuestión la cognoscibilidad del proceso, como lógica omniabarcante del cambio de conjuntos de actividades interrelacionadas, y terminan ladeando las terminologías del conocimiento muy marcadamente —a veces totalmente— hacia procedimientos sincrónicos y no diacrónicos. Lo diacrónico es repu-

diado como algo meramente «narrativo» y no estructurado, como flujo ininteligible que va de una cosa a otra. Sólo la inmovilidad del análisis estructural puede dar lugar a conocimiento. El flujo de acontecimientos («tiempo historicista») es una fábula empirista. La lógica del proceso es desautorizada.

Antes de abordar esto más de cerca, retrocederé un momento para tomar una perspectiva histórica del problema: pues me parece que el ascenso del estructuralismo tiene raíces reales en la experiencia histórica, y que esta inclinación del espíritu moderno debe considerarse, en parte, como una inclinación de la *ideología*. El estructuralismo, realmente, puede ser tenido por la ilusión de esta época, como el evolucionismo («el progreso») y el voluntarismo han caracterizado épocas anteriores de este siglo. El evolucionismo fue una confusión ideológica «natural» dentro del movimiento socialista de las décadas anteriores a la primera guerra mundial. Año tras año, con retrocesos poco importantes, el movimiento iba acumulando fuerzas, se proclamaban nuevas adhesiones a la Internacional, el número de miembros del sindicato y del partido crecía, resultaban elegidos más diputados socialistas. Como hubo de comentar Walter Benjamin:

> Nada ha corrompido tanto a la clase obrera alemana como la idea de que se movía en el sentido de la corriente. Consideraba los desarrollos tecnológicos como el sentido de la corriente en el que avanzaba. De ahí no había más que un paso hasta la ilusión de que el trabajo fabril que supuestamente tendía hacia el progreso tecnológico constituía un logro político.[2]

El marxismo recibió, pues, las infiltraciones del vocabulario (e incluso de las premisas) del «progreso» económico y técnico —lo cual en Gran Bretaña significaba el vocabulario del utilitarismo— y de un evolucionismo impropiamente trasplantado de las ciencias naturales y el darwinismo. En tiempos malos y adversos, los militantes podían aún sostener su causa mediante un evolucionismo que, como mostró Gramsci, estaba comprimido en una especie de nervio determinista: «la historia» estaba de su lado, y al final resultarían reivindicados. Si la primera guerra mundial puso en entredicho este evolucionismo, la Revolución de Octubre le confirió una encarnación nueva

2. Walter Benjamin, *Illuminations*, Fontana, Londres, 1973, p. 260.

y más utópica. El utopismo (en la habitual acepción denigratoria que le da el marxismo)[3] tiene entonces una asombrosa y floreciente reencarnación dentro del propio marxismo, bajo la forma de una proyección embellecida y completamente ficticia de «la Unión Soviética»: esta utopía fue ofrecida a los de fuera como emblema de su propia «historia» futura, como su propio futuro, glorioso e inexorable.

Este evolucionismo, y su vocabulario, persistieron, por supuesto, y particularmente en el mundo ex-colonial, donde la «evolución» pareció ser una vez más un apoyo de los militantes: he podido ver como este vocabulario, aunque duramente impugnado, sigue manteniendo hoy vigor entre los marxistas en la India. Pero creo que en la década 1936-1946 algunos hechos lo pusieron fuertemente en entredicho. El marxismo, en las decisivas emergencias de los golpes fascistas y de la segunda guerra mundial, empezó a tomar los acentos del voluntarismo. Su vocabulario incorporó con mayor énfasis —como ya lo había hecho en Rusia después de 1917— los términos activos de acción, opción, iniciativa individual, resistencia, heroísmo y sacrificio. La victoria, en tales situaciones de emergencia, ya no parecía estar en el curso de la «evolución»: lejos de ahí. Las mismísimas condiciones de la guerra y la represión —la dispersión de los militantes por los ejércitos, los campos de concentración, las unidades guerrilleras, las organizaciones clandestinas e incluso el aislamiento— los puso frente a frente, como individuos, ante la necesidad de recurrir al juicio político y a la actividad. Cuando el grupo guerrillero volaba un puente ferroviario estratégico, parecía que estaba «haciendo la historia»; cuando las mujeres resistían los bombardeos o los soldados aguantaban frente a Stalingrado, parecía que la historia dependiera de su aguante. Fue una década de héroes, y había Che Guevaras en cada calle y en cada bosque. La infiltración en el vocabulario marxista procedió de una dirección nueva: la del liberalismo auténtico (las opciones del individuo autónomo) y quizá también la del romanticismo (la rebelión del espíritu contra las leyes de la realidad). Fue a la poesía, más que a la ciencia natural o a la sociología, a la que se dio

3. He puesto en tela de juicio esta acepción en el epílogo a la edición revisada de mi obra *William Morris*. También ha sido puesta en tela de juicio, en términos aun más amplios, por M.-H. Abensour, «Les formes de l'utopie socialiste-communiste» (thèse pour le doctorat d'état en science politique), París, 1973.

la bienvenida como a una prima hermana. Todo esto fue muy desagradable y, como hubieron de probar los hechos, fútil. Todo lo que dejó fueron los huesos de nuestros hermanos y hermanas más heroicos blanqueándose en las llanuras del pasado bajo un alucinado sol utópico. Y sin duda (aunque un asunto menor) una guerra —una confrontación necesaria e histórica— que fue ganada. Pero no puedo desconocer el hecho de que mi propio vocabulario y mi propia sensibilidad quedaron marcados por esta desgraciada etapa formativa. Incluso ahora tengo que agarrarme fuerte cuando siento retrotraerme a la poesía del voluntarismo. Es una triste confesión, pero la prefiero incluso hoy al vocabulario «científico» del estructuralismo.

El vocabulario del voluntarismo sobrevivió por algún tiempo más. Se formuló en technicolor en la épica soviética de la Gran Guerra Patria. Sobrevivió por más tiempo, y con mayor justicia y autenticidad, en el mundo colonial, más tarde «Tercer Mundo». Tal o cual acción política o militar contra los imperialistas podía aún exigir heroísmo, espolear iniciativas, reclamar decisiones y sentirse como un acto de «hacer la historia». La poesía tuvo aún un último destello de intensidad en Cuba. Y como había sucedido con el evolucionismo, el voluntarismo pudo incluso coexistir con la adversidad por un tiempo: pues era sólo mediante la rebelión contra la presencia abrumadora de «la realidad establecida» como las gentes podían afirmar su humanidad.[4] Pero en las dos últimas décadas tanto el evolucionismo como el voluntarismo han perdido su vigor y han caído en el silencio, particularmente en Occidente. El vocabulario del estructuralismo ha apartado todo lo demás.

¿Será éste, por fin, la verdad, el verdadero vocabulario marxista, el lenguaje originario de Marx restablecido? Dentro de un momento

4. Un rasgo característico de «1956» fue la reaparición entre los comunistas «revisionistas» de un vocabulario voluntarista, especialmente en Polonia y Hungría, pero también en los movimientos del resto del mundo. Las distintas oposiciones de 1956 fueron a menudo dirigidas por militantes cuya sensibilidad se había formado en la década 1936-1946. Una expresión similar de «rebelión contra los hechos» se hizo patente en la campaña británica a favor del desarme nuclear. Hoy es obligatorio deplorar el supuesto «moralismo» de este movimiento, pero la verdad es que ese «moralismo» tuvo más eficacia para afirmar una presencia e imprimir un cambio a la política de este país que la que haya podido tener cualquier iniciativa en los quince años subsiguientes de «renacimiento» marxista.

examinaremos esto en sus propios términos. Pero prosigamos adelante en nuestra perspectiva histórica hasta que lleguemos más cerca del conocimiento de nosotros mismos. El voluntarismo se estrelló contra la pared de la guerra fría. Difícilmente puede reproducirse con palabras el horrible tirón hacia atrás que tuvo lugar entre 1945 y 1948. Incluso en este país, en Gran Bretaña, la izquierda marxista parecía moverse «en el sentido de la corriente» en 1945; en cambio, en 1948 luchaba por sobrevivir en medio de una corriente antagonista. En la Europa del Este ese mismo tirón hacia atrás hizo que dejaran de palpitar los corazones de Masaryk, Kostov y Rajk. En Occidente nuestras cabezas fueron a estrellarse contra el parabrisas de la sociedad capitalista; y este parabrisas tenía sabor a *estructura*... La «Historia», tan doblegable ante la voluntad heroica en 1943 y 1944, pareció congelarse instantáneamente en dos monstruosas estructuras antagonistas, cada una de las cuales permitía tan sólo los márgenes mínimos de movimiento dentro de su ámbito operativo. Durante más de dos décadas cualquier impulso hacia un movimiento independiente de avance en el interior de cada reino (Hungría en 1956, Praga en 1968, Chile en 1973) ha sido suprimido con una brutalidad que confirma el paradigma de la inmovilidad estructural. Incluso en aquellas partes del Tercer Mundo donde las estructuras rivales actúan sólo por extensión diplomática, económica e ideológica, ha operado el mismo campo de fuerzas. Solamente la presencia inmensa y enigmática de China se ha librado —al precio del aislamiento— de aquella inmovilidad estructural.

Esta confrontación de estructuras imperiales no tiene precedente histórico: ni siquiera la Cristiandad y el Imperio otomano se enfrentaban (salvo en sus puntos de fricción) de un modo tan masivo, tan vigilante, con una refracción ideológica tan omnipresente. En Occidente, el flujo «natural» del proceso social se cuajó hasta convertirse en una delgada corriente de reformismo vacilante (lográndose cada reforma particular tras esfuerzos enormemente desproporcionados). Y esto en el mejor de los casos, pues las más de las veces el regenerado modo de producción capitalista simplemente ha cooptado y asimilado esas reformas, producto de luchas anteriores, asignándoles nuevas funciones y desarrollándolas como «órganos» propios. O por lo menos así lo *parecía*: pues, por favor adviértanlo, al acercarnos a nuestra época actual, yo mismo he caído, involuntariamente, en el vocabulario del estructuralismo, y he reificado un proceso que era

todavía, aunque confusamente, el resultado de opciones y de luchas humanas. Porque esto es lo que quiero argumentar: la terminología del estructuralismo fue dada por el aparente «sentido común», por las apariencias manifiestas de tres decenios del inmovilismo propio de la guerra fría. Y en sus acentos más penetrantes, ha sido una terminología *burguesa,* una apología del *status quo* y una invectiva contra los herejes «utópicos» e «inadaptados». En los años 50 los estructuralismos —a veces producto de mentes solitarias que trabajaban en contextos previos— nadaban *a favor* de la corriente y se reflejaban en cada lado como ideología: la psicología estaba preocupada por la «adaptación» a la «normalidad», la sociología por la «adaptación» a un sistema social autorregulado, o por definir a los heréticos como «desviantes» respecto al «sistema de valores» del consenso, la teoría política por los circuitos de la psefología.[5] Al final se han puesto de moda estructuralismos más ambiciosos y sofisticados. Las terminologías del estructuralismo han sido tomadas no de la ciencia natural ni de la poesía, sino unas veces de la sociología, otras de la lingüística y la antropología y otras de la antiestructura de la economía política marxista, a saber, la vertiente del Marx de los *Grundrisse.*

Debo protegerme de una mala interpretación posible. Cuando hablo de vocabularios en este sentido, es sin duda en su sentido como ideología. Esto es, he argüido que en cada uno de estos períodos ha habido una presión de la experiencia real que ha parecido autorizar la adopción de un particular lenguaje del análisis social y político, una predisposición ideológica hacia un vocabulario u otro. Esto debería ponernos en guardia. Las experiencias de las décadas anteriores a la primera guerra mundial predispusieron los espíritus a adoptar las premisas y el lenguaje del evolucionismo; los años de crisis de 1917 y 1936-1946 fueron propicios, como todos los momentos revolucionarios, a las premisas y al lenguaje del voluntarismo; y el inmovilismo sin precedentes y el conservadurismo histórico en su sentido más profundo (la constante reproducción de bienes materiales y de una ideología en el interior de un circuito aparentemente cerrado) disponen de un modo acentuado a los espíritus contemporáneos hacia las premisas y el lenguaje del estructuralismo. En este sentido, un historiador reconoce en el estructuralismo una analogía con los sistemas

5. He examinado este fenómeno en «Outside the whale», *Out of apathy* (1960).

justificatorios, cíclicos o mecanicistas, de anteriores sociedades, y advierte que éstas eran generalmente *anciens régimes* ansiosos por legitimar el poder establecido o regímenes postrevolucionarios de edad madura ansiosos por consolidar su poder con una apología ideológica. De modo que cuando un historiador se enfrenta al estructuralismo, debe olfatear el ambiente y oler el conservadurismo.

Pero este olfateo del ambiente ideológico no termina con la cuestión. Pues, en primer lugar, el hecho mismo de esta predisposición ideológica es él mismo una garantía de que las ideas en cuestión tienen una correspondencia parcial con el momento histórico: *se dio* un «progreso» del movimiento obrero antes de la primera guerra mundial, *se dieron* iniciativas y actos de voluntad heroicos entre 1936 y 1946, *se da* un profundo conservadurismo sociológico actualmente a nuestro alrededor en ambos campos. Así que tenemos que recordar que la ideología tiene su propia clase de «verdad». Y en segundo lugar, una predisposición ideológica a aceptar un vocabulario particular no expone por sí misma, naturalmente, a este lenguaje, estas premisas y estos términos a ser forzosamente no válidos. Esto ha de ser objeto de una investigación distinta. Tal vez puede producirse algún día una determinada «coyuntura» en que miles de espíritus estén simultáneamente predispuestos a creer... ¡en la verdad! Con toda seguridad, los historiadores no conocen ni rastro de un acontecimiento así. Pero ¿y si con Althusser una tal coyuntura por fin se hubiera producido?

Pero antes de volver a Althusser, detengámonos para admirar otro estructuralismo de nuestra época, aunque esté ya un poco marchitado y pasado de moda hoy. Se me ocurre porque resulta ser un ejercicio algo raro y audaz, un intento de volver a colocar la estructura dentro del registro histórico y de resolver el problema teórico más difícil de cualquiera de tales sistemas: el análisis del cambio a lo largo del tiempo. Ante todo, trasladémonos directamente a su vocabulario:

> Desde la perspectiva industrial, la revolución textil-algodonera se muestra como una reordenación brusca de todos los factores de la producción. La revolución se originó con una serie de insatisfacciones legitimadas por el sistema de valores dominantes del día. En varias secuencias de diferenciaciones, la industria surgió con una estructura más adecuada para responder a las demandas de los mercados exterior e interior. Una revolución así, naturalmente,

> no se produjo en el vacío. Fue iniciada por elementos no económicos, como valores religiosos, ordenamientos políticos y una estratificación social. Al mismo tiempo, la revolución industrial en el algodón creó *una fuente de insatisfacción*, lo cual, al combinarse con otros elementos, inició varias secuencias de diferenciaciones en otros subsistemas sociales.[6]

No tengo ahora tiempo para entrar en una detallada polémica con el profesor Smelser en cuanto a su uso de las fuentes, su selección e interpretación de las mismas, ni en cuanto a la vaciedad de sus «casillas» clasificatorias. Quiero tan sólo, ahora, apuntar a la reificación del proceso implicada por la mismísima terminología del análisis. Sistemas y subsistemas, elementos y estructuras son esparcidos arriba y abajo por las páginas con la pretensión de que son personas. Smelser está ansioso por mostrar que el proceso social ocurrió racionalmente y con un estilo parsoniano merecedor de aprobación. Hay un sistema social autorregulado (cuya sabiduría siempre resulta más visible si uno acierta a estar en la cúspide del mismo), «gobernado» por un sistema de valores (que, una vez más, está conservado en las instituciones y actitudes de los gobernantes del sistema), dirigido hacia metas legitimadas por este sistema de valores, el cual, cuando algún elemento importante en su interior se diferencia estructuralmente, se precipita en el desequilibrio, dando lugar a insatisfacciones (siempre groseramente mal interpretadas por los de abajo, quienes, cuando sufren, manifiestan «reacciones emocionales negativas» y «síntomas injustificados de perturbación»), pero el sistema es capaz de convertir en funcionales incluso estas manifestaciones plebeyas de irracionalidad, dado que varios «elementos» superiores no económicos ubicados en alguna parte de la cúspide del sistema (tales como «ordenamientos políticos» o valores religiosos superiores o más simplemente el ejército y la policía) «manipulan y canalizan» estos síntomas de perturbación y, cuando los órganos del sistema proyectan una señal «justificada», elaboran mediante varios «pasos» refinados «nuevas ideas» o instituciones (las cuales, sin embargo, siempre se elaboran en formas más sabias que las que agitan las ofuscadas fuentes de la perturbación), proporcionando así al «sistema» estructuralmente diferenciado un glorioso retorno a «un ex-

6. Neil J. Smelser, *Social change in the industrial revolution*, 1959, p. 180.

traordinario crecimiento de la producción, la capitalización y los beneficios», que, no obstante, acaba sin ser capaz de alcanzar las metas prescritas por el sistema de valores dominante, produciéndose así nuevas insatisfacciones que a su vez... No sé cómo salirme de esta frase, ya que el sistema parsoniano ha descubierto realmente el secreto del movimiento continuo.

En este sistema no hay hombres buenos o malos; o más bien, todos los seres humanos poseen una semejante voluntad neutra, sus voluntades se pliegan ante la inexorable voluntad del proceso social. Ellos son, o deberían ser, los *Träger* o soportes de este proceso. La voluntad social es benéfica: «la industria surgió con una estructura más adecuada para responder a las demandas de los mercados». Y yo he hecho a Smelser una injusticia sugiriendo que él ve a los hombres y mujeres sólo como pasajeros inertes en este mecanismo diferenciador de reificación. *Dejado a su propio impulso*, el sistema nos llevaría a todos adelante en busca de la meta de unos mercados más amplios. Pero por desgracia los «síntomas de perturbación» de la mayoría de los que son movidos no sólo están injustificados por pequeñas causas, sino que a menudo están enormemente injustificados. Se convierten en ludistas, sindicalistas, protagonistas de Peterloo y de las luchas por las diez horas, cartistas.[7] Impiden que la sociedad-cosa avance suavemente por sus caminos-cosas hasta llegar a su conclusión-cosa. Es una suerte que en las sociedades contemporáneas tengamos sociólogos que pueden explicar a los perturbados que sus síntomas están injustificados, y que pueden aconsejar «ordenamientos políticos» en cuanto a los mejores medios de «manipular y canalizar». Ahora todos sabemos que fenómenos que para un ojo (o para un estómago) desinformado pueden parecer causa justificada de una perturbación son de hecho manifestaciones de la ulterior intervención de una sabiduría-cosa. Y detrás de esto se puede percibir de nuevo una vieja forma teológica de pensamiento: todo fenómeno, como prueba de la voluntad divina, *debe* tener una función.

Naturalmente, la pretensión del sistema smelseriano de trascender la inserción en la historia de la intención y de las normas es total-

7. Episodios diversos del incipiente movimiento obrero en Gran Bretaña. Los ludistas rompían máquinas para evitar el paro obrero que éstas provocaban; los cartistas luchaban por la «Carta del Pueblo», cuyo punto central era el sufragio universal. (*N. del t.*)

mente engañoso. Tenemos en este sistema, y en cada estadio, la imposición de valores exteriores. Esto en ninguna parte está más claro que en el tratamiento que hace Smelser del sistema de valores, ya sea como concepto generalizado o en relación con grupos sociales concretos, como los tejedores a mano. Como teoría propone lo siguiente:

> Cada sistema social está regido por un sistema de valores que especifica la naturaleza del sistema, sus fines y los medios para alcanzar estos fines. La primera exigencia funcional de un sistema social consiste en preservar la integridad del propio sistema de valores y en asegurar que los agentes individuales se conformen a él. Esto implica socializar y educar a los individuos, así como proporcionar mecanismos para el control de las tensiones para manejar y resolver las perturbaciones individuales relativas a los valores.

Sin embargo, esta serpiente tiene ya metida su cola muy adentro de su propia boca. Pues en la misma página Smelser nos ha contado lo siguiente:

> Un sistema social ... es regido por un sistema de valores que define y legitima las actividades del sistema social. En segundo lugar, estos valores están institucionalizados dentro de esquemas reguladores que rigen la interacción de las unidades más concretas. En tercer lugar, las unidades más concretas se especializan en subsistemas sociales que se apiñan en torno a imperativos funcionales que rigen el sistema social.

Pero también (en otra página) el sistema de valores es su propio juez y árbitro: «especifica las condiciones bajo las cuales los miembros del sistema expresarían insatisfacciones y se prepararían para emprender el cambio». Sólo los valores están fuera de este modelo de diferenciación estructural. Si cambian, lo hacen «más lentamente que la estructura social» y éste es «un problema analítico separado».[8]

Éste es un apropiado pastel epistemológico. La primera relación propuesta entre el sistema de valores y el sistema social es simbiótica. El sistema social es «regido» por el sistema de valores, el cual de hecho selecciona los fines del sistema; pero igualmente «la prime-

8. N. J. Smelser, *op. cit.*, pp. 11, 16 y *passim*.

ra exigencia funcional de un sistema social consiste en preservar la integridad del propio sistema de valores». De ahí que sistema de valores y sistema social se den mutuamente soporte, pero de ambos el primero es previo. La primera función del sistema social consiste en reproducir en su integridad los valores que lo rigen. Aquí es donde la serpiente se metió la cola en la boca. Ahora empieza a engullirse a sí misma. Pues el sistema social está compuesto de «unidades concretas» (¡no todavía de personas, por desgracia!), especializadas en «subsistemas sociales que se apiñan en torno a imperativos funcionales que rigen el sistema social». Pero ya hemos sido informados sobre qué es el *primero* de estos imperativos funcionales: preservar la integridad del sistema de valores. ¿Qué es la sociedad? Es un sistema de valores cuya primera función, por la mediación de cajas vacías y una fea terminología, consiste en reproducir su propio sistema de valores.

¿Quién sostiene estos valores? Si se presenta una elección, ¿quién decide qué conjuntos de valores van a constituir el sistema de valores dominante? La serpiente —o lo que queda de ella, pues ya no es más que un nudo que se retuerce— tiene también una respuesta a esto. El sistema de valores dominante es exactamente aquel que domina. (No hace falta ir más allá y mencionar los valores de los que detentan el *poder* político, económico e institucional de otro tipo, como el religioso o académico, dado que el poder ha sido tabulado en alguna parte entre los «ordenamientos políticos» cuya función es el logro de fines seleccionados por «el» sistema de valores.) Además, el sistema de valores mismo «especifica» si deberían o no surgir insatisfacciones: es decir, inhibe activamente el surgimiento de valores alternativos y proporciona «mecanismos para el control de las tensiones» para «resolver las perturbaciones individuales relativas a los valores». ¡Plop! La serpiente ha desaparecido en la total vacuidad teórica.

Es, naturalmente, una vacuidad altamente conservadora: lo existente gobierna lo existente cuya primera función consiste en preservar la integridad de lo existente; lo que domina tiene el imperativo funcional: preservar su propia dominancia. Tal como la presenta Smelser, esta teoría estructural no puede ser criticada en términos de otras teorías alternativas del proceso o del conflicto de clases, porque la terminología de su teoría está configurada de tal manera que conceptos como los mencionados no pueden ser autorizados a entrar en

ella por ningún punto. El vocabulario excluye la crítica antes de que la crítica pueda comenzar a actuar.

No obstante, como ya he dicho, tenemos en este sistema, en cada estadio, la imposición de valores externos. Naturalmente, en la historia industrial que Smelser propone reestructurar no había *un único* sistema de valores dominante, sino varios conjuntos de valores enfrentados entre sí, uno de los cuales era dominante sólo porque era profesado por hombres que detentaban poder. Los valores de los miembros de la comisión parlamentaria para la Ley de Pobres y los de los pobres, los de los miembros de la Comisión de Asistencia a los Tejedores a Mano y los de los tejedores a mano no pueden ser subsumidos bajo un mismo sistema. E incluso si tratamos de subsumirlos en uno, señalando hacia algunas nociones vagas como la de «independencia», encontramos que el sistema social está estructurado de tal modo que lo que actúa en favor de la independencia de unos seres humanos actúa en favor de la dependencia de otros. El «sistema social» no tenía «metas», carecía de intencionalidad internalizada, ya que los hombres y mujeres de este sistema perseguían metas e intenciones opuestas. Smelser simplemente ha comenzado su análisis dando por supuesta su propia meta, que no es otra que la vieja meta de la racionalización weberiana en pos de un crecimiento económico máximo. En lo profundo de este mecanismo-cosa, oculto pero aún con el mando en sus manos, está el empresario de Sombart, un hombre de irreprochable buena voluntad cuya única motivación estriba en maximizar sus propios beneficios y, por ende, los recursos productivos de la humanidad. Aquí está el *primum mobile* del sistema capitalista. Y ésta es la razón por la cual el sistema de Smelser en sus más amplias pretensiones,[9] no sólo ultraja el discurso de la lógica histórica, sino que además, como sociología, sólo puede entenderse como momento de la ideología capitalista.

Como ideología, tal vez pueda considerarse como resultado de aquel momento de inmovilidad ideológica polarizada, en la cúspide de la guerra fría, que antes he señalado.[10] Fue también en ese momen-

9. En sus capítulos menos pretenciosos, el libro de Smelser planteó cuestiones interesantes sobre las cambiantes interrelaciones entre la organización del trabajo en la industria algodonera y la estructura familiar de los operarios.

10. A la vista del análisis por Alvin Gouldner de la génesis del estructuralismo parsoniano (*The coming crisis in Western sociology*), quiero dejar claro

to cuando el estalinismo ofreció una caricatura del marxismo que presentaba, con una terminología muy distinta pero con un vocabulario igualmente abstracto, una idéntica reificación del proceso, según la cual una «sobreestructura» quedaba reducida a confirmar o legitimar una determinada base. Esta «base» —escribió Stalin en 1950— «es la estructura económica de la sociedad en un determinado estadio de su desarrollo», y la sobreestructura consiste en las concepciones políticas, jurídicas, religiosas, artísticas y filosóficas de la sociedad, y en las instituciones políticas, jurídicas y de otro tipo que corresponden a aquéllas:

> La sobreestructura es un producto de la base; pero esto no significa que refleja meramente la base, que es pasiva, neutral, indiferente al destino de su base, al destino de las clases, al carácter del sistema. Por el contrario, tan pronto como surge, se convierte en una fuerza sumamente activa, que ayuda activamente a su base a configurarse y a consolidarse, y que hace todo cuanto puede para ayudar a que el nuevo sistema llegue a su cima y elimine la vieja base y las viejas clases.
>
> No puede ser de otra manera. La base crea la sobreestructura precisamente con objeto de que la sirva, de que la ayude a configurarse y a consolidarse, de que luche activamente para la eliminación de la vieja base moribunda y de su vieja sobreestructura.

Esto parece decir: «lo existente crea lo existente cuya primera función consiste en consolidar su propia existencia, y también en machacar todo lo que existió antes». Ésta es una descripción aproximada del estalinismo más conspicuo, en el cual el estado era realmente «una fuerza sumamente activa» que hacía cuanto podía para «eliminar la vieja base y las viejas clases», aunque los historiadores de la Unión Soviética alimentan la sospecha de que, al llegar a un determinado nivel, «lo existente» de la sobreestructura de Stalin estaba creando artificialmente (y de una manera teoréticamente impropia) su propia base. Esto concuerda menos fácilmente con otra de las notables formulaciones de Stalin:

---

que no he querido decir que su pensamiento fuera genéticamente un producto del inmovilismo de la guerra fría; Gouldner tiene toda la razón en situar la matriz vivencial decisiva en un contexto anterior. Lo que he querido decir es que la ascendencia del parsonismo como *ideología,* con masivo apoyo académico e institucional, sí lo fue.

> La sobreestructura no está directamente ligada con la producción, con la actividad productiva del ser humano. Está ligada con la producción sólo indirectamente a través de la economía, a través de la base. La sobreestructura, por consiguiente, no refleja inmediata y directamente los cambios en el desarrollo de las fuerzas productivas, sino que los refleja sólo después de producirse cambios en la base, a través del prisma de los cambios impresos en la base por los cambios en la producción. Esto significa que la esfera de acción de la sobreestructura es estrecha y restringida.[11]

No tengo la intención, en estos últimos tiempos, de examinar las credenciales de Stalin como teórico marxista. El propósito actual consiste en señalar una idéntica reificación del proceso histórico tanto en Smelser como en Stalin, que se incluye en las premisas y se extiende hacia el vocabulario empleado en el análisis: ambos ofrecen, o pretenden ofrecer, la historia como «proceso sin sujeto»; ambos concurren a expulsar de la historia la acción humana, salvo como los «soportes» o vectores de ulteriores determinaciones estructurales; ambos presentan la conciencia y las prácticas del hombre como *cosas* automotivadas.

Hay aún otra cuestión. El concepto explícito de la historia como «proceso sin sujeto» es un descubrimiento no de Smelser ni de Stalin, sino de Althusser; el cual, por añadidura, sostuvo que esto es «la base de todos los análisis de *El capital*» (LF, p. 117; PH, pp. 182-185; Ensayos, p. 51). Pero podemos conjeturar que el origen de esta observación tan notable reside en la obra de Stalin *Marxismo y lingüística*, texto por el cual Althusser ha mostrado siempre un respeto fuera de lo común. Es sabido que Althusser ingresó en el partido comunista francés en 1948; entonces sintió estar enfrentándose, subjetivamente, con una gran dificultad: «Un filósofo profesional que ingresa en el Partido sigue siendo, ideológicamente, un pequeño burgués. Debe revolucionar su pensamiento con objeto de ocupar una posición proletaria de clase en el terreno de la filosofía» (LF, p. 17). Ante esta dificultad, echó los dientes con la «original» contribución de Stalin a la teoría (1950), que proporcionó el «primer choque» que empezó a desalojar el sectarismo y dogmatismo característicos del movimiento comunista en sus inicios. O así es

11. J. V. Stalin, *Marxism and linguistics* (1950), reeditado en el volumen de Bruce Franklin, ed., *The essential Stalin*, 1973, pp. 407-409 y 411.

como presenta el acontecimiento retrospectivamente, en «un período que se puede sintetizar caricaturescamente en una sola frase, con una bandera ondeando en el vacío: "ciencia burguesa, ciencia proletaria"».

> Paradójicamente, hizo falta nada menos que Stalin, cuyo contagioso e implacable sistema de gobierno y de pensamiento inducía dichos delirios, para reducir esa locura a algo más de razón. Leyendo entre líneas las pocas y sencillas páginas en las que reprochaba el celo de los que pretendían a toda costa demostrar que el lenguaje era una sobreestructura, entrevimos que había límites al empleo del criterio de clase, y que se nos había enseñado a tratar la ciencia —siendo la condición de científico algo que se atribuía a cada una de las páginas de Marx— como una ideología cualquiera. Tuvimos que dar marcha atrás, y, sumidos en la confusión, volver a los primeros principios. (PM, pp. 12-13.)[12]

Es así como presenta su propio desarrollo intelectual: un «pequeño burgués», iniciado en el dogmatismo estalinista, pero rescatado de su más extremo delirio... por Stalin. La operación de rescate le dejó, precisamente, con el concepto inmanente de la historia como «proceso sin sujeto», con un vocabulario estructuralista reificado, con una inexorable y mecánica metáfora de base y sobreestructura... ¡y con una noción del marxismo como «ciencia» no perteneciente a ninguno de los dos niveles!

Althusser, naturalmente, ha negado, después de *Lire le Capital*, que su versión del marxismo sea un estructuralismo, aunque admite que «el cachorro... se escurrió entre mis piernas».[13] El razonamiento,

12. Hay otra referencia reverencial a Stalin a propósito de lingüística en «Le marxisme n'est pas un historicisme», de *Lire le Capital*.

13. Ensayos, pp. 125 y *passim*. Véase también el prefacio a la edición italiana de *Lire le Capital*. Ciertos prácticos teóricos fervorosos creen que las «autocríticas» de Althusser resuelven todas las posibles dificultades en PM y LC. Por lo que yo he visto, estas críticas son 1) o bien marginales y tan limitadas que constituyen negociaciones retóricas, antes que intelectuales, o 2) de tanto alcance que, si se toman en serio, ponen en cuestión la obra anterior *in toto*. Estamos pues legitimados para tomar PM y LC como las partes más elaboradas e influyentes del *corpus* althusseriano. Los escritos posteriores son, por lo general, versiones más brutales de los anteriores, y se distinguen en gran medida por la actitud «militante» y «revolucionaria» que le exigía su papel de filósofo número uno del PCF.

que gira ampliamente en torno a ciertas nociones estructuralistas de la «combinatoria», no va a ser ahora objeto de nuestra atención. En vez de esto, atenderemos directamente a su propio texto, con su vocabulario, sus premisas y términos.

El concepto crucial de la teoría sociológica althusseriana es el de «modo de producción». Pocos marxistas pondrán objeciones a ello. Si somos historiadores, pensamos en la *producción*; y en la tierra, los tributos, las rentas, la propiedad, las tecnologías, los mercados, el capital, los salarios y otras cosas semejantes. Pero Althusser asume todo esto y sigue adelante hacia la esencia del asunto, el concepto, el «arreglo» de los «términos»: «A un lado, la estructura (la base económica: las fuerzas productivas y las relaciones de producción); al otro lado, la *sobreestructura* (el estado y todas las formas jurídicas, políticas e ideológicas)». Hasta aquí nos ha guiado la mano firme de Stalin. Pero ahora podemos mejorarlo. Marx introdujo «una *nueva concepción* de la relación entre *instancias determinantes* en el complejo estructura-sobreestructura que constituye la esencia de toda formación social» (PM, p. 111). Althusser entonces se lanza a la posición de luchar a brazo partido por la pureza de la ciencia marxista contra cuatro enemigos «el *economicismo* e incluso el *tecnologismo*» (PM, p. 108) por una parte, y el humanismo y el historicismo por otra. La relación entre base y sobreestructura ha de ser verbalizada y sofisticada de nuevas maneras, con la introducción de los conceptos de estructura con dominancia, determinación en última instancia, y sobredeterminación. Marx nos da «los dos extremos de la cadena»: «por una parte, *determinación en última instancia por el modo de producción (económico)*; por otra, la *autonomía relativa de las sobreestructuras y su efectividad específica*» (PM, p. 111). (Hablando estrictamente, éstos no son dos extremos de una cadena, sino dos maneras de decir lo mismo, pues lo que es determinante, pero sólo en última instancia, debe dejar espacio para la efectividad de otros efectos relativamente autónomos en otras instancias.) Pero esta determinación, nos asegura Althusser, aunque siempre presente, es sólo ficticia, ya que «ni en el primer momento ni en el último, la hora solitaria de la "última instancia" no llega nunca» (PM, p. 113). El problema, entonces, que a los ojos de un historiador parecería requerir más investigación empírica y elaboración, a los ojos de Althusser aparece como un problema que surge de la deficiencia de «*la teoría de la efectividad específica de las so-*

breestructuras» (PM, p. 113). Esto es lo que él expone como remedio:

> Y antes de la teoría de su efectividad o simultáneamente (pues es comprobando su efectividad como puede alcanzarse su *esencia*) [ha de haber elaboración de] *la teoría de la esencia propia de los elementos específicos de la sobreestructura.* (PM, p. 113.)

Uno siente que «formulaciones» de este estilo, que repetidamente alcanzan la dignidad y la especial claridad de la cursiva, han de prepararnos verdaderamente al desvelamiento del misterio. Y no nos llevamos ningún chasco. Pues nos presentan a una muy gran señora, que no hay que imaginarse en absoluto como una esbelta sobreestructura sentada sobre una base algo ancha, sino como una figura de una sola pieza, *La Structure à Dominante.* Es una «totalidad», pero no una espúrea totalidad hegeliana ni sartriana: es infinitamente más «definida y rigurosa» (PM, p. 208). Lo que determina su existencia y estructura su personalidad dominante es algo en última instancia «económico»; pero como que la última instancia nunca llega, es señal de cortesía muy a menudo desestimar esta determinación material. Es de mala educación seguir recordando a una gran dama que está determinada por su estómago. Es más provechoso caracterizarla por las contradicciones en su temperamento, y examinar estas contradicciones en sí mismas, en lugar de machacar continuamente en el hecho de que se originan en una mala digestión.

> Si cada contradicción es una contradicción de un todo complejo estructurado con dominante, este todo complejo no puede ser abordado al margen de sus contradicciones, de su relación fundamental de desigualdad. En otras palabras, cada contradicción, cada articulación esencial de la estructura, y la relación general de las articulaciones en la estructura con dominante, constituyen otras tantas condiciones de la existencia del todo complejo mismo. Esta proposición es de la máxima importancia. Pues significa que la estructura del todo y por consiguiente la «diferencia» de las contradicciones esenciales y su estructura con dominante es la existencia misma del todo; que la «diferencia» de las contradicciones ... es inherente a las condiciones de existencia del todo complejo. Por decirlo llanamente, esta proposición implica que las contradicciones «secundarias» no son el puro fenómeno de la contradicción «principal», que la principal no es la esencia y las secundarias otros tantos fe-

> nómenos suyos, tanto que la contradicción principal podría prácticamente existir *sin* las contradicciones secundarias, o sin algunas de ellas, o podría existir *antes* o *después* de ellas. Por el contrario, implica que las contradicciones secundarias son esenciales incluso para la existencia de la contradicción principal, que constituyen realmente su condición de existencia, igual que la contradicción principal constituye la condición de existencia de ellas. Como ejemplo, tómese el todo complejo estructurado que es la sociedad. (PM, pp. 210-211.)

Oh, sí. Tomemos un ejemplo, aunque sea trivial: la «sociedad». Pues, «por decirlo llanamente», hasta habíamos supuesto que Althusser estaba siguiendo un camino largo y borrascoso para decir que en toda totalidad compleja u organismo todos los atributos deben tomarse juntos como un único conjunto; y si el análisis identifica una «contradicción principal», ésta es *a*) inherente a la estructura, y *b*) no por esto rechaza las contradicciones subordinadas. Pero la «sociedad», según resulta, puede ser despachada más rápidamente:

> En ella las «relaciones de producción» no son el puro fenómeno de las fuerzas productivas; son también su condición de existencia. La sobreestructura no es el puro fenómeno de la estructura, es también su condición de existencia ... Por favor, que no se interprete torcidamente: este condicionamiento mutuo de la existencia de las «contradicciones» no anula la estructura con dominante que reina sobre las contradicciones y en ellas (en este caso, la determinación en última instancia por la economía). Pese a la aparente circularidad, este condicionamiento no desemboca en la destrucción de la estructura de dominación que constituye la complejidad del todo y su unidad. Muy al contrario, incluso dentro de la realidad de las condiciones de existencia de cada contradicción, es la manifestación de la estructura con dominante que unifica el todo. *Esta reflexión de las condiciones de existencia de la contradicción dentro de sí misma, esta reflexión de la estructura articulada con dominante que constituye la unidad del todo complejo dentro de cada contradicción* es la característica más profunda de la dialéctica marxista, la que en otro tiempo traté de encerrar en el concepto de *«sobredeterminación»*. (PM. pp. 211-212.)

Es bueno saber que hemos llegado al fin a «la característica más profunda de la dialéctica marxista»; aunque hemos llegado mediante los métodos idealistas característicos de Althusser: ¡de unas premi-

sas ideales llegamos a la «sociedad», como ejemplo! Esta reorganización del vocabulario le ha sido forzada a Althusser por las deficiencias del «economicismo», que contempla la relación entre base y sobreestructura según una analogía con el mecanismo de relojería:

> Es el *«economicismo»* (mecanicismo) y no la verdadera tradición marxista el que establece la jerarquía de instancias una vez por todas, asigna a cada una su esencia y papel y define el significado unívoco de sus relaciones ... Es el economicismo el que identifica por anticipado y para siempre la contradicción-determinante-en-última-instancia con el *papel* de contradicción-dominante, que asimila para siempre tal o cual «aspecto» (fuerzas de producción, economía, práctica...) al *papel* principal, y tal o cual otro «aspecto» (relaciones de producción, política, ideología, teoría...) al *papel* secundario, mientras que en la historia real la determinación en última instancia por la economía es ejercida precisamente en las permutaciones del papel principal entre la economía, la política, la teoría, etc. (PM, p. 219.)

La concesión en cuanto a la «historia real» es bien recibida (e inhabitual), si bien los historiadores en ejercicio difícilmente pueden considerar que la resolución del final de esta frase sea esclarecedora. Lo que Althusser parece estar diciendo es que el «economicismo» ofreció una analogía mecánica que era a la vez tosca y deshonrosa; lo que él propone a cambio es complicar el mecanismo:

> La desigualdad es, pues, sin duda inherente a la formación social porque la estructuración con dominante del todo complejo, *esta invariante estructural, es ella misma la condición de las variaciones concretas de las contradicciones* que la constituyen, y, en consecuencia, de sus desplazamientos, condensaciones y mutaciones, etc., e inversamente porque *esta variación es la existencia de aquella invariante.*

El desarrollo desigual «no es pues exterior a la contradicción, sino que constituye su esencia más íntima» (PM, pp. 219-220). Todo esto suena ciertamente más honroso; nos hemos librado del reloj del abuelo Stalin, que se iba pareciendo cada vez más a una fea antigualla. Pero lo que nos queda es simplemente un reloj de nuevo estilo, más complicado, con muchas más partes móviles, siendo estas partes no componentes substanciales, derivadas de la investigación histórica

(sistemas monetarios, constituciones, normas, derechos de propiedad), sino neologismos interpolados. La reorganización ha tenido lugar no en el análisis substantivo (con la teoría en interacción con la investigación), sino sólo en el vocabulario.

La razón por la cual seguimos aún con un movimiento de reloj (o un *mecanismo* filosófico) reside en el carácter de la teoría: en que es un estructuralismo. Por decirlo muy claramente, el sistema de Althusser es bastante más que un «coqueteo» con terminología estructuralista. No importa en absoluto que este sistema sea calificado o no como estructuralismo según ciertos criterios parisienses recientes en lingüística, antropología o psicoanálisis. Lo que constituye un estructuralismo, en un sentido más general es lo siguiente:

1) Por numerosas que sean las variables introducidas y por complejas que sean sus permutaciones, estas variables mantienen su fijeza originaria como categorías: en Smelser, el «sistema de valores», los factores de producción, los «ordenamientos políticos» y «la diferenciación estructural» (motriz); en Althusser, «la economía», «la política», «la ideología» y «la lucha de clases» (motriz). Así, pues, las categorías son *categorías de estasis*, aunque sean puestas en movimiento como partes móviles.

2) El movimiento sólo puede tener lugar *dentro del campo cerrado* dél sistema o estructura; es decir, por complejos y mutuamente interactuantes que sean los desplazamientos de las partes, este movimiento queda encerrado en el interior de los límites y determinaciones globales de la estructura previamente dada. Por estas dos razones, hay que negar la historia como *proceso*, como acaecimiento abierto en su extremo e indeterminado —aunque no por esto carente de *lógica* racional ni ajeno a *presiones* determinantes—, en que las categorías son definidas en contextos particulares pero sufren constantes redefiniciones históricas, y cuya estructura no está previamente dada, sino que es proteica, continuamente cambiante en formas y articulaciones; hay que negar, pues, todo esto, de lo cual puede decirse que constituye, con mucha más razón, «la característica más profunda de la dialéctica marxista».

Y aquí nos enfrentamos con un problema muy difícil, insuperable para aquellos filósofos (o sociólogos) que suponen que una «formulación» está a un nivel más elevado que el análisis «empírico», y que lo que se requiere no es *conocimiento* configurado teoréticamente, sino una «teoría de la historia». Pues resulta de una excep-

cional dificultad verbalizar como «teoría» la historia en cuanto proceso; y en particular, ninguna analogía derivada de un dispositivo mecánico u orgánico, ni ninguna recomposición estructural estática, puede incorporar la lógica del proceso histórico indeterminado, de un proceso que permanece sujeto a determinadas presiones. En último análisis, la lógica del proceso sólo puede describirse en términos de análisis histórico; ninguna analogía derivada de ninguna otra área puede tener más que un valor limitado, ilustrativo, metafórico (y a menudo, como ocurre con la base y la sobreestructura, un valor estático y perjudicial); la «historia» sólo puede ser teorizada de acuerdo con sus propiedades. Podemos ponernos de acuerdo en que el materialismo histórico debería ser más vivaz y vigilante en el campo teórico, tanto en sus procedimientos como en sus conclusiones. Pero lo que requiere interrogación y teorización es el conocimiento histórico.

XI. ¿ACCIÓN HUMANA O PROCESO SIN SUJETO?

No hemos terminado en absoluto con el problema de la estructura y el proceso, ni con nuestro comentario sobre las proposiciones de Althusser. Pero tras llegar a este punto podemos intentar enfocar este problema desde una perspectiva distinta, colocándonos detrás tanto de Althusser como de Marx, en la Nápoles del siglo XVIII, con Giambattista Vico.

El concepto de la historia como proceso plantea en seguida las cuestiones de la inteligibilidad y la intención. Cada acontecimiento histórico es único. Pero muchos acontecimientos, ampliamente separados en el tiempo y en el espacio, revelan regularidades en sus procesos cuando son puestos entre sí en relación. Vico, confrontado con estas regularidades, luchó por definir el proceso de maneras que prefiguraron simultáneamente la disciplina antropológica y el materialismo histórico:

> Procede a examinar la ley natural de los pueblos y muestra en qué épocas determinadas y de qué maneras concretas nacieron las costumbres que constituyen la entera economía de esta ley. Se trata de religiones, lenguas, derechos de propiedad, transacciones comerciales, órdenes, imperios, leyes, armas, juicios, castigos, guerras, paces, y alianzas. Y a partir de las épocas y las maneras en que nacieron, infiere las propiedades eternas que determinan que la naturaleza de cada una, es decir la época y el modo de su origen, haya de ser así y no de otra manera.[1]

Vico fue capaz de mantener en suspensión simultánea —y de un

1. M. H. Fisch y T. G. Bergin, eds., *The autobiography of Giambattista Vico*, Nueva York, 1944, p. 171.

modo notable—, sin contradicción manifiesta, una heurística hegeliana, una marxista y una estructuralista (en una variante lévi-straussiana). Con Hegel, describió «una historia eterna ideal atravesada en el tiempo por la historia de cada nación». «Ideas uniformes que se originen entre pueblos enteros entre sí desconocidos han de tener un fundamento común de verdad». Desde una perspectiva, esta uniformidad puede ser considerada como prueba de la «divina providencia». Pero esta providencia labra su camino con medios naturalistas:

> Nuestra ciencia avanza gracias a un severo análisis de los pensamientos humanos sobre las necesidades humanas o las utilidades de la vida social, que son las dos fuentes perennes de la ley natural de la naciones ... La elección humana, por naturaleza muy incierta, se convierte en cierta y determinada en virtud del sentido común de los hombres con respecto a las necesidades o utilidades humanas ...

Y el «sentido común» es «juicio sin reflexión, compartido por una clase entera, un pueblo entero, una nación entera o la raza humana en su totalidad». De ahí que, desde otra perspectiva, la providencia pueda ser vista como necesidad, siendo la conciencia social determinada de maneras uniformes por las necesidades o utilidades humanas. Pero la uniformidad de este «juicio sin reflexión» implica también una uniformidad de estructura mental: «La ley natural de las naciones es coetánea con las costumbres de las naciones, y se conforman recíprocamente en virtud de un sentido común humano ...». Y, «tiene que haber en la naturaleza de las cosas humanas un lenguaje mental común a todas las naciones, que uniformemente capta la substancia de las cosas hacederas en la vida social humana ...».[2] De modo que, desde una tercera perspectiva, encontramos la noción de un «lenguaje mental común» y una estructura común del mito. Como que este lenguaje mental fue dado al hombre por la divina providencia, el círculo del argumento se cierra.

Así, pues, Vico nos está ofreciendo una historia como proceso *con* un sujeto, pero esto no necesariamente es un historicismo. Si la

2. G. Vico, *The New Science*, Nueva York, 1948, *passim*, especialmente par. 141, 347, 161, 349 [hay trad. cast.: *Ciencia nueva*, trad. de José Carner, FCE (El Colegio de México), México, 1941].

«divina providencia» se toma como el sujeto (o como el agente directivo último) y la humanidad como un conjunto de vectores de la voluntad divina, entonces, naturalmente, lo que se nos ofrece es una teología historicista. Pero como que la providencia es construida mediante determinaciones naturales, entonces los hombres y las mujeres pueden verse como los sujetos o los agentes de su propia historia. Y la ambigüedad del término de Vico usualmente traducido por «derecho» (el «derecho natural de las naciones», o *diritto naturale delle gente*) ha perseguido desde entonces al materialismo histórico. Si usamos «ley» de modo que implique predeterminación y predicción, estamos expuestos a 700 objeciones, de las cuales unas 650 han sido enunciadas pacientemente por Karl Popper. Es fútil negar que Marx y Engels emplearon ambos, ocasionalmente, la palabra «ley» en este sentido; y cuando lo hacen, las objeciones a veces son válidas.[3] Pero, por supuesto, *law, droit, diritto* son palabras con muchas inflexiones y ambigüedades de significado, en una serie que va desde «regla», pasando por «regularidad», hasta «dirección». El materialismo histórico, desde los tiempos de Vico, ha venido buscando un término que apunte a las uniformidades de hábitos, etc., a las regularidades de las formaciones sociales, y analiza éstas no como necesidades legaliformes ni como coincidencias fortuitas, sino como presiones conformadoras y directivas, como articulaciones indicativas de prácticas humanas. Ya he sugerido que el razonamiento progresará si descartamos el concepto de «ley» y lo substituimos por el de «la lógica del proceso».[4]

Es la penetrante visión de esta lógica por parte de Vico lo que da base a su posición como precursor del materialismo histórico. Vimos claramente que el acontecimiento histórico es algo completamente distinto de la suma de fines e intenciones individuales:

3. Digo que las objeciones sólo son válidas «a veces» porque en determinadas ocasiones, cuando están en cuestión elementos aislados de la teoría económica, la noción es válida, mientras que en otras ocasiones está claro que «ley» se usa metafóricamente, en el sentido de «lógica», dirección o tendencia. Pero esto no puede excusar ciertas referencias de Marx, como las de su primer prólogo a *El capital*, a «las leyes naturales de la producción capitalista» y a las «tendencias que actúan y se imponen con necesidad de bronce». ¿Cómo es entonces posible que haya «estudiosos» marxistas que acusen a Engels de «positivismo» y exoneren a Marx de todo pecado?

4. «Open letter to Leszek Kolakowski», *Socialist Register* (1973).

> Es cierto que los hombres han hecho ellos mismos este mundo de naciones ..., pero este mundo sin duda ha surgido de una mente a menudo diversa, a veces del todo contraria y siempre superior a los fines particulares que los hombres se han propuesto a sí mismos; y esta mente ha empleado siempre estos fines estrechos, convertidos en medios para servir a fines más amplios, para preservar a la raza humana sobre la tierra. Los hombres se proponen satisfacer su concupiscencia bestial y abandonar sus vástagos, e inauguran la castidad del matrimonio, del cual surgen las familias. Los padres se proponen ejercer sin restricción su poder patriarcal sobre sus clientes, y éstos los sujetan a los poderes civiles de los cuales surgen las ciudades. Los órdenes reinantes de nobles se proponen abusar de su libertad señorial sobre los plebeyos, y se ven obligados a plegarse a las leyes que establecen la libertad del pueblo. Los pueblos libres se proponen sacudirse el yugo de sus leyes, y caen bajo la sujeción de monarcas ... Lo que dio lugar a todo esto fue el espíritu, pues los hombres lo hicieron con inteligencia; no fue el destino, pues lo hicieron escogiendo; no fue tampoco el azar, pues los resultados de que actúen siempre así son perpetuamente los mismos.[5]

Mi atención se dirige no al intento de Vico de atribuir a los procesos una inteligibilidad cíclica, sino a su soberbia expresión de los procesos mismos. Este es el punto del cual debería partir todo pensamiento histórico sostenido. A este punto volvió Engels en su famosa (tal vez habría que decir «notoria», a la vista del torpe trato que le ha dado Althusser)[6] carta a Bloch de septiembre de 1890: «Hacemos nuestra propia historia, pero en primer lugar bajo presupuestos y condiciones muy definidos. Entre éstos, los económicos son en definitiva decisivos ...». ¿Cómo entonces se nos puede decir que «hacemos nuestra propia historia» si «en definitiva el movimiento económico se afirma como necesario»? Al proponer una solución, Engels calladamente cambia los sujetos y substituye «nosotros hacemos» por «la historia se hace a sí misma»:

> La historia se hace a sí misma de tal manera que el resultado final siempre procede de conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, ha llegado a ser lo que

5. *Ciencia nueva*, ed. cit., p. 382 (par. 1.108).
6. PM, pp. 117-128.

> es por un cúmulo de condiciones particulares de vida. Así, pues, hay innumerables fuerzas en intersección, un paralelogramo infinito de fuerzas que da lugar a una resultante: el acontecimiento histórico. Esto a su vez puede ser considerado como el producto de una fuerza que, tomada como un todo, obra *inconscientemente* y sin volición. Pues lo que cada individuo quiere es obstaculizado por todos los demás, y lo que emerge es algo que nadie quería. Así, la historia pasada transcurre a la manera de un proceso natural y está también esencialmente sujeto a las mismas leyes del movimiento.

Y en su conclusión Engels trata de poner en relación los dos sujetos alternativos. Las «voluntades individuales» (es decir, «nosotros») «no obtienen lo que quieren, sino que se funden en una media colectiva, en una resultante común», y no obstante «cada una contribuye a la resultante y en la misma medida está involucrada en ella».

Althusser no tiene la menor paciencia con «toda esta vana construcción» (PM, p. 121), que en alguna parte de su crítica claramente interpreta de modo erróneo.[7] Pero con otras partes de su crítica me siento de acuerdo, cosa nada habitual. Yo expresaría mis objeciones de manera bastante distinta, pero en ciertos puntos convergemos.

1) Engels no ha propuesto una solución al problema, sino que lo ha replanteado en términos nuevos. Ha empezado con la proposición de que los presupuestos económicos son «en definitiva decisivos», y ahí es donde concluye.

2) Por el camino ha reunido una infinidad de «voluntades individuales» cuya acción, en los resultados, queda anulada («algo que nadie quería»).

3) El modelo de «un paralelogramo infinito de fuerzas», sacado de la física, oscurece lo que debería clarificar.

4) Al adoptar este modelo, Engels recayó inconscientemente en «los presupuestos de la ideología burguesa clásica y de economía política burguesa» (PM, pp. 124-125): la suma de intereses individuales de Adam Smith y la voluntad general de Rousseau.[8] Pero la

7. Así, por ejemplo, empieza su «lectura» (PM, pp. 117-118) haciendo una traducción, completamente injustificada, del término de Engels «*azares*» por el de «sobreestructuras». (Véase *Selected correspondence*, p. 475.)

8. Engels utiliza el mismo paradigma de individuos/historia en el análogo pasaje de *Ludwig Feuerbach*, ed. inglesa de Martin Lawrence, s.d., p. 58.

«resultante» histórica no puede ser útilmente concebida como el producto involuntario de la suma de una infinidad de voliciones individuales entre sí contradictorias, ya que estas «voluntades individuales» no son átomos desestructurados en colisión, sino que actúan con, sobre y contra cada una de las otras como «voluntades» *agrupadas*: como familias, comunidades, grupos de interés y, sobre todo, como clases. En este sentido, Vico, que propone no «voluntades individuales» sino patrones/clientes, nobles/plebeyos, pueblos libres/monarcas, ha planteado el problema del proceso mejor que Engels. Y si Engels, en esa apresurada carta, hubiera recordado lo pensado y escrito por él mismo sobre todo esto, entonces habría ofrecido no un mero replanteo del problema, sino alguna indicación para resolverlo. Pues estas «voluntades individuales», por muy «particulares» que hayan sido sus «condiciones de vida», han sido condicionadas por moldes clasistas; y si la resultante histórica es vista entonces como el resultado de una colisión de intereses y fuerzas de clase contradictorios, entonces podemos ver cómo la acción humana da lugar a un resultado involuntario —«en definitiva el movimiento económico se afirma como necesario»— y cómo puede decirse, a la misma vez, que «nosotros hacemos nuestra propia historia» y «la historia se hace a sí misma».

En estas últimas afirmaciones me he separado muchísimo de Althusser. Pronto veremos a qué distancia. Una o dos de nuestras críticas puntuales del texto convergen. Pero (Althusser) considera «vana» la entera construcción porque Engels ha planteado un no-problema: si el «movimiento económico» produce el resultado histórico, entonces deberíamos seguir con el análisis de las estructuras y desestimar las «voluntades individuales». La idea misma de acción humana no es más que «la apariencia de un problema para *la ideología burguesa*» (PM, p. 127). (Yo) por el contrario, considero que Engels ha planteado un problema crucial —el de la acción y el proceso— y que, pese a ciertas deficiencias, la tendencia general de su meditación es útil. Por lo menos no desestima la crucial ambivalencia de nuestra humana presencia en nuestra propia historia, en parte como sujetos y en parte como objetos, como agentes voluntarios de nuestras determinaciones involuntarias. Cuatro años antes de que Engels escribiera a Bloch, un comunista inglés había reflexionado sobre el mismo problema, en su propia —y muy diferente— habla:

> Examiné todas estas cosas, y cómo los hombres luchan y pierden la batalla, y aquello por lo que lucharon tiene lugar pese a su derrota, y cuando llega resulta ser distinto a lo que ellos se proponían, y otros hombres tienen que luchar por lo que ellos se proponían bajo otro nombre...[9] Bloch

Para William Morris el acento recae aún más fuertemente sobre la acción; pero los hombres son vistos como los agentes, siempre frustrados y siempre resurgentes, de una historia no dominada.

Puesto que el proceso sobrevenía según regularidades que no se configuraban de acuerdo con las intenciones de los actores, a Vico la historia le parecía surgir «de una mente... siempre superior a los fines particulares que los hombres se han propuesto a sí mismos». Engels se limitó a una metáfora que introducía analogías procedentes de la ley positivista: «el acontecimiento histórico ... puede ser considerado como el producto de una fuerza que ... obra inconscientemente» (una reminiscencia de la divina providencia de Vico); pero también «la historia se hace a sí misma» y «transcurre a la manera de un proceso natural» (una reminiscencia de las «necesidades o utilidades humanas» de Vico). Es obvio que, cuando decimos que la historia no es sólo proceso, sino proceso con regularidades y formas inteligibles, al espíritu le resulta difícil resistirse a la conclusión de que la historia debe ser, por consiguiente, *programada* de una u otra manera (ya sea la programación divina o «natural»); y una y otra vez advertimos la atribución de secuencias y fines extrahistóricos o teleológicos, fines *hacia* los cuales se ve avanzar el proceso: «surgiendo de una mente», «el producto de una fuerza», la realización de una potencia inmanente a la esencia o al origen del proceso, que se manifiesta a sí misma en el «desarrollo de formas».[10] Ciertamente, uno puede resistirse a tal atribución, y no está incluida en las premisas del proceso ni en las de las formaciones sociales. Pero ni Engels ni Vico lograron siempre resistírsele; tampoco Marx (en su «vertiente de los *Grundrisse*»); y muy probablemente tampoco lo logra Althusser, pese a su reiterada polémica contra el «historicismo».

La supuesta solución de Althusser tiene dos partes. En primer lugar, expulsa la acción humana de la historia, la cual se convierte

9. William Morris, *The dream of John Ball*, 1886.
10. Véase mi «Letter to Kolakowski», ed. cit., pp. 131-155.

entonces en «proceso sin sujeto». Los acontecimientos humanos *constituyen* el proceso, pero la práctica humana (y menos aún las intenciones, las «voluntades») no contribuye en nada a este proceso. Lejos de ser original, éste es un modo de pensamiento muy antiguo: el proceso es el destino. Ahora bien, si un proceso humano sin sujeto (humano) aparece, no obstante, como algo no enteramente fortuito —es decir, no como mero resultado de colisiones casuales— sino como algo configurado y pautado de maneras inteligibles a los humanos, entonces, en virtud de un modo de pensamiento análogamente antiguo, debe ser considerado como algo *deseado*, sujeto a alguna compulsión extrahumana: la Providencia, la Divina Voluntad, la Idea, el Destino evolucionista, la Necesidad.

Althusser desea hacer desaparecer tales teleologías («historicismo»). Así es como, en su segunda parte, expulsa el proceso de la historia. Asemejándose bastante a un símbolo medieval de la Muerte, se inclina sobre el lecho de muerte de la historia, efectúa sus manejos sobre el cuerpo postrado y libera su alma. Después de esta parturición quirúrgica, bajo el bisturí de la «práctica teórica», la historia reaparece bajo dos formas. Forma 1: una infinidad (una «mala infinitud») de acontecimientos humanos y de colisiones de voluntades humanas, que, sin embargo, al carecer de forma, *no son* «*históricos*». Los eventos resultan ser no eventos. Pues «lo que hace que *tal* evento sea *histórico* no es el hecho de que sea un *evento*, sino precisamente su *inserción en formas que son ellas mismas históricas*» (PM, p. 126). Lo que no pueda ser inserto en estas formas son (históricamente) no sucesos, y gran parte del cuerpo inerte de la historia resulta estar constituido por tales «no sucesos». Podemos, pues, descartar la forma 1, y deprisa, pues el cuerpo se está corrompiendo ya antes de ser enterrado. La forma 2 de la historia es su alma. Pero, ¿qué puede ser esta alma, si no es acontecimientos, a menos que sea el conjunto de aquellas formas que garantizan que un acontecimiento sea verdaderamente «histórico»? Hechos históricos son «*hechos que causan una mutación en las relaciones estructurales existentes*» (LC, I, p. 127). El proceso resulta ser no un proceso histórico (esta desdichada alma se ha encarnado en un cuerpo que no le correspondía), sino la articulación estructural de formaciones sociales y económicas, tal como Smelser y otros habían supuesto durante mucho tiempo. La forma 2, el alma, ha de reencarnarse, pues, rápidamente en un cuerpo teoréticamente más higié-

nico. El alma del proceso debe ser atrapada en su vuelo e incorporada a la estatua marmórea del inmovilismo estructural: y allí permanece sentada la graciosa dama a quien ya encontramos antes, *La Structure à Dominante.*

Éste no es precisamente uno de los pasajes más elegantes de la argumentación de Althusser. A una primera lectura «de sentido común», tal vez puede darse por bueno. Al fin y al cabo, si me levanto del despacho —como haré dentro de un rato— para llevar el dichoso perro a pasear, difícilmente podrá considerarse este hecho como un evento «histórico». De modo que lo que hace que los eventos sean históricos debe definirse de algún otro modo. Pero los eventos históricos siguen siendo *eventos* aun después de haber hecho nosotros una selección teorética; la teoría no reduce los acontecimientos a estructuras; aun después de que hayamos establecido que un sinnúmero de acontecimientos carecen de interés para el análisis histórico, lo que debemos analizar sigue siendo un proceso de aconteceres. De hecho es precisamente el significado del acontecimiento para este proceso lo que proporciona el criterio para la selección. Tampoco es una garantía contra la teleología —como parece suponer Althusser— reducir el proceso a inmovilidad. Suponer que un reloj es un reloj era el viejo error del materialismo mecanicista, como también de las analogías con los «procesos naturales» trasplantadas a los asuntos humanos. Pero mirándolo más de cerca, los fabricantes de relojes ideológicos han sido identificados y las metas han sido halladas —no sólo al término del proceso—, pero como realidades implantadas en los movimientos automáticos de los relojes. Pues si se plantea que un modo de producción lleva en sí una forma regular y racional de desarrollo secuencial, y una estructuración relacional interna compleja (aunque uniforme), *independiente de la racionalidad y acción de los actores humanos que de hecho producen y relatan*, entonces pronto se plantearán las preguntas siguientes: ¿a quién pertenece la voluntad divina que programó esta estructura automática? ¿Dónde está la «fuerza inconsciente» ulterior?

Quizás Althusser era consciente de lo grosero de su argumentación en *Pour Marx.* Pues en escritos posteriores ha regresado, con creciente obsesión, a estas dos exclusiones del ámbito de la historia: la exclusión de la acción humana y la exclusión del tiempo histórico, o proceso. He presentado estas dos proposiciones una tras otra, pero de hecho en su teoría surgen simultáneamente. Examinemos

primero su elevada disquisición sobre el tiempo histórico en *Lire le Capital*.

A un historiador le resulta muy difícil tratar esta disquisición con paciencia. Se compone, en partes aproximadamente iguales, de banalidades, de verbalizaciones elaboradas que no ofrecen en absoluto ningún tipo de palanca para el análisis histórico concreto, y de errores ridículos. Las banalidades se componen de polémicas contra adversarios de paja y de pomposas observaciones dirigidas a los historiadores (para «llamar su atención hacia la ideología empirista que domina abrumadoramente, con escasas excepciones, todas las variedades de la historia», LC, I, p. 136) respecto a materias que han sido objeto durante décadas de investigaciones históricas avanzadas. Lo mejor que podemos decir de tales observaciones es que han servido para revelar la ignorancia de Althusser en torno a la historiografía de su propio país (como los métodos comparativos de Marc Bloch o las reflexiones de Braudel sobre el tiempo histórico).[11] El comentario más amable que puede hacérsele es que uno o dos de los problemas a propósito de los cuales gesticula había sido ya formulado mucho antes por la práctica histórica; ¿cómo, si no, hubieran podido los historiadores británicos y franceses intercambiar puntos de vista sobre «la revolución burguesa»? ¿Cómo hubieran podido los historiadores británicos e indios situar en un mismo discurso las sociedades «medievales» gobernadas por Plantagenets y Mogoles? ¿Cómo hubieran podido los historiadores norteamericanos y los japoneses intercambiar conocimientos sobre los desarrollos diferenciales de las revoluciones industriales? Lo peor que puede decirse es que, una vez más, Althusser proclama como teoría marxista original y rigurosa, nociones desintegradoras del proceso histórico completo, nociones altamente valoradas dentro de la historiografía burguesa (sobre todo en los Estados Unidos), como en ciertas formas de historia comparativa, de teoría del desarrollo y de la teoría de la modernización, es decir, en teorías apoyadas por un elaborado arsenal de metodología positivista. Como tantas otras veces antes, Althusser ha sido capturado por conceptos burgueses y sometido a ellos; trata

11. Esto fue tratado por P. Vilar, «Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue avec Althusser», *Annales E.S.C.* (1973). Debo decir que, dejando aparte estos comentarios, encontré la réplica de Vilar demasiado deferente.

no de transformar estos conceptos, sino de modificar su vocabulario.

Podemos reunir sus verbalizaciones y errores.

> Debemos concebir en todo su rigor la absoluta necesidad de liberar la teoría de la historia de cualquier compromiso con la temporalidad «empírica», con la concepción ideológica del tiempo que le subyace y que la recubre o con la idea también ideológica de que la teoría de la historia, *como teoría*, podría estar sujeta a las determinaciones «concretas» del «tiempo histórico» ... (LC, I, p. 132.)

¿En qué consiste esta «liberación»? Consiste, justamente, en desplazar el proceso por la estructura. Más estrictamente, las estructuras (los modos de producción, las formaciones sociales) no producen ni sufren transformaciones dentro del proceso histórico más amplio. La estructura, como una ballena, abre sus fauces y engulle el proceso: después, el proceso sobrevive desgraciadamente en el estómago de la estructura. Para efectuar este ardid de la práctica teórica, hace falta redefinir la sincronía y la diacronía. La estructura no puede ser revelada por procedimientos sincrónicos (en su sentido habitual): por ejemplo, congelando la «historia» en una instantánea, tomando una de sus «partes» en un momento de inmovilidad o analizando la articulación de una «totalidad». Pues el proceso —el engullido proceso— está inscrito en el interior de la estructura, y sobrevive como desarrollo de las formas de esa estructura. No sólo la estructura tiene una progresión en desarrollo (es un proceso con atrofia), sino que está articulada con una gran complejidad y caracterizada por un desarrollo desigual.

> He mostrado en otro lugar[12] que con objeto de concebir esta «dominancia» de una estructura sobre las otras estructuras en la unidad de una coyuntura es necesario referirse al principio de la determinación «en última instancia» de las estructuras no económicas por la estructura económica; y que esta «determinación en última instancia» es una condición absoluta de la necesidad e inteligibilidad de los desplazamientos de las estructuras en la jerarquía de la efectividad, o del desplazamiento de la «dominancia» entre los niveles estructurados del todo ... (LC, I, p. 123.)

12. Véase Kolakowski, «Althusser's Marx», p. 127: «Althusser a menudo formula una proposición general y luego la cita más adelante refiriéndose a ella con las palabras: "hemos mostrado" o "se ha probado"».

Pero en una «coyuntura» particular cualquiera, ante la posible opción de detener la historia o de tomar un «corte» de la misma, es probable que no hallemos a mano la «última instancia» (la cual, recordémoslo, nunca llega). Este tipo de sincronía, que persigue un instante simultáneo de «totalidad», proporcionará una mala lectura de los datos empíricos. Además, la mayoría de los restantes «instancias» o «niveles» de la estructura se presentarán inoportunamente, puesto que todos ellos están dando vueltas por las inmediaciones siguiendo planes diferentes:

> En una primera aproximación, podemos concluir a partir de la estructura específica de la totalidad marxista que ya no es posible pensar el proceso del desarrollo de los diferentes niveles del todo *en el mismo tiempo histórico*. Cada uno de estos diferentes «niveles» no tiene el mismo tipo de existencia histórica. Por el contrario, tenemos que asignar a cada nivel un *tiempo propio*, relativamente autónomo y por ende relativamente independiente, incluso en su dependencia, de los «tiempos» de los otros niveles. Debemos y podemos decir: para cada modo de producción hay un tiempo y una historia propios, puntuados de una manera específica por el desarrollo de las fuerzas productivas; las relaciones de producción tienen su tiempo y su historia propios, puntuados de una manera específica; la sobreestructura política tiene su propia historia...; la filosofía tiene su propio tiempo e historia...; las producciones estéticas... las formaciones científicas... etc. Cada una de estas historias propias está puntuada con ritmos propios y sólo puede ser conocida a condición de que hayamos definido el *concepto* de la especificidad de su temporalidad histórica y sus puntuaciones (desarrollo continuo, revoluciones, rupturas, etc.). El que cada uno de estos tiempos y cada una de estas historias sean *relativamente autónomos* no los convierte en otros tantos dominios *independientes* de la totalidad: la especificidad de cada uno de estos tiempos y de cada una de estas historias —en otras palabras, su relativa autonomía e independencia— está basada en un cierto tipo de articulación en el todo y, por consiguiente, en un cierto *tipo de dependencia* respecto al todo ... (LC, I, p. 124.)

Y así seguimos con nuestro monótono discurso, que puede proseguir sin fin, pues las posibles permutaciones entre «estructura», «niveles», «instancias», «últimas instancias», «autonomía relativa», «especificidad», «propio» y «articulación» son inagtoables: «el modo y el grado de *independencia* de cada tiempo e historia viene por consiguiente

necesariamente determinado por el modo y el grado de *dependencia* de cada nivel dentro del conjunto de articulaciones del todo».

La cuestión es que es probable que la noción habitual («ideológica») de sincronía deje de lado todo esto. Ni siquiera podemos tomar un «corte» rasgado y temporalmente oblicuo de la estructura, pues si bien esto nos puede dar una indicación de la jerarquía de «niveles» (y de hecho Althusser siempre nos está proporcionando vaporosos «cortes» verbales de esta índole), no nos mostrará en cambio los principios operativos de dominancia y desarrollo. Debemos capacitarnos para «pensar, en su peculiar articulación, la *función* de un tal elemento o de un tal nivel en la configuración del todo». La tarea es:

> determinar la relación de articulación de este elemento en función de otros elementos, de esta estructura en función de otras estructuras; obligarse a definir lo que ha sido llamado su *sobredeterminación* o *subdeterminación* en función de la estructura de la determinación del todo, a definir lo que puede denominarse, en otro lenguaje, el *índice de determinación*, el *índice de efectividad*, cuyo elemento o cuya estructura en cuestión son referidos hoy a la estructura general del todo. Por *índice de efectividad* podemos entender el carácter de determinación más o menos dominante o subordinada, y por consiguiente más o menos «paradójica», de un elemento o estructura dados en el mecanismo actual del todo. Y esto no es otra cosa que la teoría de la coyuntura indispensable a la teoría de la historia.
>
> No quiero ir más adelante en este análisis, que todavía no ha sido elaborado en absoluto. (LC, I, p. 133.)

La decisión es sensata, porque la «teoría de la coyuntura», que es «indispensable» pero no ha sido elaborada en ninguna parte, no resultaría ser en absoluto una «teoría», sino una manera exaltada de decir «ahora». Pero el «ahora» (ya sea el «ahora» de hoy o algún momento de «ahora» en el pasado) podría verse también como conocimiento sincrónico:

> Lo sincrónico no es entonces nada más que *la concepción* de las relaciones específicas que existen entre los diferentes elementos y las diferentes estructuras de la estructura del todo, es *el conocimiento* de las relaciones de dependencia y articulación que hace de él un todo orgánico, un sistema. *Lo sincrónico es la eternidad en el sentido de Spinoza*, o el conocimiento adecuado de un objeto

> complejo por el conocimiento adecuado de su complejidad. Esto es exactamente lo que Marx distingue de la secuencia histórica concreta-real en las palabras siguientes: «¿Cómo podría realmente la sola fórmula lógica del movimiento, de la secuencia, del tiempo, explicar el cuerpo de la sociedad, en el cual todas las relaciones económicas coexisten a la vez y se sostienen unas a otras?» (*Miseria de la filosofía*). (LC, I, p. 134.)

Lo sincrónico, pues, en este nuevo uso, es un concepto de enorme dignidad: no es ni más ni menos que la teoría de la eternidad spinoziana, el conocimiento del carácter sumamente complejo de *La Structure à Dominante*. Pero queda todavía un pequeño lugar para lo diacrónico, lo cual, como recordaremos, fue engullido hace algún tiempo por la estructura, pero conserva aún una existencia empobrecida dentro del estómago de la estructura. El «tiempo histórico» es un concepto «ideológico» derivado por el «empirismo» de la supuesta «obviedad» de la «secuencia histórica concreta-real». Sometida a un examen teórico, la diacronía muestra ser «meramente el falso nombre para designar el *proceso*, o lo que Marx llamaba el *desarrollo de formas*» (LC, I, p. 135). Pero este «proceso» ya no es el entero proceso del acontecer histórico, dentro del cual las estructuras y las formaciones sociales surgen y se transforman. Este «proceso» es ahora un *atributo* de la estructura o, más exactamente, la historia de las posibles permutaciones, combinaciones y formas de la estructura. A este concepto del tiempo histórico,

> puesto que sólo puede ser fundado en la compleja estructura con dominante y con articulaciones diferenciales de la totalidad social que constituye la formación social ligada a un determinado modo de producción, solamente se le puede asignar un contenido en función de la estructura de esta totalidad, considerada ya como un todo o en sus diferentes «niveles». En particular, sólo es posible dar un contenido al concepto de tiempo histórico definiendo el tiempo histórico como la forma específica de existencia de la totalidad social considerada, existencia en la que diferentes niveles estructurales de temporalidad se interfieren, a causa de las peculiares relaciones de correspondencia, no correspondencia, articulación, desfase y torsión que prevalecen, entre los distintos «niveles» del todo de acuerdo con su estructura general. (LC, I, pp. 135-136.)

De ahí la expulsión del proceso fuera de la historia y su subsi-

guiente incorporación como un atributo secundario de la estructura. En toda esta exposición he admitido con creces el «decir» de Althusser; creo incluso que he mejorado su argumentación marcando más firmemente la secuencia de sus enunciados y acortando algunas de sus invocaciones retóricas reiterativas. Ahora vamos a ofrecer algunas observaciones. En primer lugar, puede verse que esto es mucho más que un «coqueteo» con el vocabulario del estructuralismo. Se trata de un estructuralismo inexorable, aunque en tal o cual respecto sea distinto de los que derivan de Saussure, Lévi-Strauss o Lacan. Comparte plenamente la predisposición ideológica de aquel momento (¿«coyuntura»?) del inmovilismo de la época de la guerra fría identificada por Sartre: una «tendencia dominante» hacia «la negación de la historia». En ese momento, el estructuralismo «dio a la gente lo que necesitaba»:

> Una síntesis ecléctica en la cual Robbe-Grillet, el estructuralismo, la lingüística, Lacan y *Tel Quel* son utilizados sistemáticamente para demostrar la imposibilidad de la reflexión histórica. Detrás de la historia, naturalmente, es el marxismo lo que se ataca.[13]

En segundo lugar, conviene advertir la aparente «respetabilidad» de la acrobacia retórica. Si damos por supuesto, como siempre parece hacer Althusser, que la única alternativa posible a su versión del «marxismo» es el «economicismo» vulgar en su caricatura más basta, entonces todo aspirante a intelectual que se sienta bajo la cínica mirada examinadora de los académicos «burgueses» optará decididamente por Althusser. Si debemos afirmar *o bien* (con Stalin) que «la base crea la sobreestructura precisamente con objeto de que pueda servirla», *o bien* (con Althusser) que «entre los distintos "niveles" del todo» existen «peculiares relaciones de correspondencia, no correspondencia, articulación, desfase y torsión», entonces, si estamos en un seminario de la Sorbona, encontraremos este segundo vocabulario más respetable. Podemos tal vez percibir que la asignación de tiempos e historias diversos a diferentes «niveles» («relativamente autónomos») —el político, el estético, el científico, el filosófico, etc.— nos proporciona una legitimación «marxista» para poner en práctica inveterados procedimientos académicos de

13. *Telos*, 9 (1971), p. 110.

aislamiento de los datos que tienden a una abyecta desintegración de la meta que se propone el materialismo histórico: la comprensión de todo el proceso de la historia. Así, pues, Althusser sólo puede presentarse como teórico «flexible» mediante la supresión de todo reconocimiento de la práctica, la teoría y los hallazgos efectivos de los historiadores pertenecientes a la tradición marxista; y también de los de otras tradiciones.

En tercer lugar, podemos advertir una vez más el modo típicamente idealista de discurrir. Althusser supone que podemos alcanzar una teoría de la estructura, de la historia, reordenando y elaborando nuestro vocabulario. Está claro que todo enunciado, por «abstracto» que sea, por «empírico» que sea, consiste en una ordenación de palabras. Y ciertos descubrimientos conceptuales de significación crucial pueden ser formulados en el primer momento de una manera altamente abstracta. Habría que saludar como positivo que los filósofos sometan a una crítica documentada la utilización laxa por parte de los historiadores de conceptos no analizados. Pero es difícil comprender cómo puede elaborarse una teoría de la historia que en ningún punto se someta a la disciplina histórica, al discurso de la demostración propio de los historiadores. Y este discurso —ya lo he argumentado suficientemente— supone la interrogación (empírica) de los datos, el diálogo entre las hipótesis y los «hechos».

Bien, pero se podrá argüir que Althusser, en su generosidad, ha ofrecido a los historiadores no un concepto, sino varios volúmenes de conceptos e hipótesis, que deberían ser puestos a prueba en los laboratorios de los historiadores. Pero esto no será nunca posible, salvo en fábricas como las de los señores Hindess y Hirst, quienes han descubierto el secreto para fabricar historia sintética y sociología sintética a partir de aire conceptual. Pues las categorías de Althusser han sido ya desocializadas y deshistorizadas antes de que podamos empezar. Inician su vida como *categorías de estasis*: es decir, por muy elaboradas que estén las órbitas por las que giran, las permutaciones entre órbitas y los desfases tal como se presentan a los campos de gravedad distintos de otras categorías en rotación y la gran capacidad de atracción de *La Dominante*, por mucha que sea la inquieta complejidad de movimiento que sea simulada por el vocabulario, las categorías siguen diferenciadas, aisladas unas de otras, sin cambiar.

Además, se nos ofrece una selección arbitraria de categorías

—como «la economía», «la política», «la ideología»—, y no se examina ni el principio de selección ni las categorías mismas. En los pasajes de importancia crucial antes ampliamente extractados no se dice nada sobre el estado y casi nada sobre las clases. Otras categorías están ausentes totalmente: no se dice nada sobre el *poder*, que tal vez se incluye en «la política», si bien en la «historia real» puede incluirse también en «la economía», «el derecho» o «la religión». No se dice nada sobre la *conciencia* (ya sea como *mentalité*, como cultura, como *habitus* o como conciencia de clase) ni sobre valores o sistemas de valores (salvo cuando se los rechaza, junto con el «moralismo» y la «ideología»). Así, pues, se nos ofrece una selección arbitraria (teóricamente injustificada) de categorías, estáticas, no sometidas a examen, y de las que se supone que conservan su efectividad analítica no sólo a través de todo el desarrollo de formas de un modo de producción dado, sino también en distintos modos de producción (pues el feudalismo también tiene «política», «economía», «religión», etc.). Pero a lo largo del tiempo histórico el contenido real de estas categorías ha cambiado tan profundamente que impone al historiador usarlas con sumo cuidado; su cambio es análogo al sufrido, durante el mismo período, por la «ciencia», que ha pasado de la magia a la alquimia, a la ciencia, a la tecnología y —a veces— a la ideología.

La razón por la cual Althusser puede usar categorías estáticas de esta manera es que están vacías de todo contenido social e histórico: todo contenido ha sido borrado, y sus «instancias» en rotación se parecen a otras tantas latas vacías. Si apenas se nos habla del estado o las clases, no podemos esperar oír nada sobre formaciones estatales particulares, ni sobre tales o cuales clases concretas, ni sobre creencias opuestas y conflictivas en el interior de la «ideología». Los conceptos-talismán son «autonomía relativa» y «determinación en la última instancia». Nos fueron dados por Engels, y los aprendimos en nuestra cuna teórica. Althusser luego los pulió, nos los devolvió y supone que iluminan el entero panorama histórico. Pues bien, la *determinación*, que se sitúa en el centro inmóvil de todo su campo gravitatorio en rotación, no merece siquiera una sola frase de examen teorético.[14] «En última instancia» no es exa-

14. «Determinación» ni siquiera aparece en el «glosario» a PM y LC, mientras que «sobredeterminación» sí aparece (!).

minada, sino perpetuamente pospuesta. «Autonomía relativa», por el contrario, es amorosamente elaborada, a lo largo de muchas páginas, y reaparece en forma de «instancias», «niveles», temporalidades diferenciales, desfases y torsiones. Sí, sí, y tal vez todo esto sea así. Pero, ¿cómo debiéramos poner en obra un tal concepto? ¿Es el derecho, por ejemplo, relativamente autónomo, y si lo es, de qué es autónomo, y hasta qué punto lo es relativamente?

Esto me ha interesado también a mí, en mi práctica histórica; desde luego, no en un ámbito solemne, no para el conjunto de la historia ni para el modo de producción capitalista en todas las partes del mundo, sino en una coyuntura minúscula: en una isla cercana a los bordes del Atlántico, muy provista de abogados, en un momento del siglo XVIII. De modo que mis datos son sumamente marginales y están seriamente contaminados de contenido empírico. Pero lo que he descubierto ahí podría hacer tambalearse a *La Structure à Dominante*. Pues hallé que el derecho no se mantenía cortésmente en un «nivel», sino que estaba en *cada uno* de esos malditos niveles; estaba imbricado en el modo de producción y en las propias relaciones productivas (como derechos de propiedad, definiciones de las prácticas agrarias) y simultáneamente estaba presente en la filosofía de Locke; se introducía bruscamente dentro de categorías ajenas, reapareciendo con toga y peluca bajo capa de ideología; bailaba un cotillón con la religión, moralizando acerca del teatro de Tyburn; era un ~~brazo~~ arma de la política y la política una de sus armas;[15] era una disciplina académica, sujeta al rigor de su propia lógica autónoma; contribuía a la definición de la propia identidad tanto de los gobernantes como de los gobernados; y por encima de todo, proporcionaba un terreno para la lucha de clases, donde se dirimían nociones alternativas de la ley.

¿Y qué decir de la «determinación en última instancia»? ¿La he podido observar? Pues bien, durante la mayor parte del tiempo de mi observación, el derecho andaba completamente al margen de la economía, haciendo sus recados, defendiendo su propiedad, preparándole el camino y así sucesivamente... Pero... estoy dudando de si pronunciar la herejía... en varias ocasiones, mientras yo observaba,

15. Juego de palabras intraducible: «*arm*», en inglés, significa tanto 'brazo' como 'arma'. (*N. del t.*)

la hora solitaria de la última instancia se hizo *realmente presente*. La última instancia, como un aspecto maligno, echó su garra sobre el derecho, le oprimió el gaznate y le forzó a cambiar de lenguaje y a dar lugar a formas apropiadas al modo de producción, tales como las Enclosure Acts o la nueva jurisprudencia que excluía los derechos consuetudinarios existentes. Así, ¿era pues el derecho «relativamente autónomo»? Por supuesto que *sí*. A veces. Relativamente. *Desde luego*.[16]

Por favor, que no se me interprete mal. No estoy sólo arguyendo que Althusser ha tomado sus categorías, sin examinarlas, de su propia circunstancia académica, es decir, los departamentos de política, derecho, economía etc., abstracciones académicas que cualquier historiador aprende a desestimar en sus años de aprendizaje. Tampoco estoy arguyendo tan sólo que las construcciones elaboradas de Althusser no hacen avanzar ni un ápice la investigación: que empezamos con «autonomía relativa» y, tras tediosos ejercicios que complican la idea (pero sin poner realmente en obra el concepto ni llenándolo de contenido alguno), llegamos al final exactamente con lo mismo, con la «autonomía relativa», lo cual constituye una especie de salsa retórica con qué sazonar nuestras investigaciones, pero por la cual (puesto que mi paladar siempre la ha apreciado) no debemos gratitud a Althusser sino a Engels. Tampoco arguyo sólo que los conceptos y las construcciones de Althusser son fútiles porque son meros arreglos de palabras, careciendo tanto de contenido substantivo que no representan para el historiador ninguna adquisición como herramienta analítica. Todo esto es verdad. Pero también estoy arguyendo que las construcciones de Althusser son activamente *erróneas* y que conducen enteramente a conclusiones falsas. Su idea de los «niveles» que circulan por la historia a distintas velocidades y con distintos programas es una ficción académica. Pues todas estas «instancias» y estos «niveles» son de hecho actividades, instituciones e ideas humanas. Hablamos de hombres y mujeres, en su vida material, en sus determinadas relaciones, en su experiencia de las mismas y en la conciencia que tienen de esa experiencia. Por «determinadas relaciones» indicamos relaciones estructuradas dentro de formaciones sociales particulares de maneras

16. Véase mi libro *Whigs and hunters*, esp. la última parte.

clasistas —lo cual constituye un conjunto muy diferente de «niveles», que Althusser suele desestimar—, y que la experiencia de clase hallará expresión simultánea en todas esas «instancias», esos «niveles», instituciones y actividades.

Es verdad que la efectividad de la experiencia y el conflicto de clase se expresará de maneras distintas en diferentes actividades e instituciones, y que por un acto de separación analítica podemos escribir de ellas «historias» diferentes. Pero por lo menos parte de lo expresado —como el temor a las multitudes en «la política», que reaparece como desprecio hacia el trabajo manual entre los refinados y como desprecio hacia la *praxis* en la vida académica, que reaparece en forma de Black Acts en «el derecho», que reaparece en forma de doctrinas de la subordinación en «la religión»— será *la misma experiencia unitaria* o presión determinante, acaeciendo en el *mismo* tiempo histórico y cambiando al mismo ritmo: una revuelta campesina o los disturbios de Gordon pueden acentuar la presión, una *longue durée* de buenas cosechas y de equilibrio demográfico puede hacer que se relaje. De modo que todas estas «historias» distintas deben ser juntadas en el mismo tiempo histórico real, el tiempo dentro del cual el proceso sucede. Este proceso integral es el objeto último del conocimiento histórico, y esto es lo que Althusser se propone desintegrar.

No hay duda de que la «autonomía relativa» es un talismán útil contra el reduccionismo, contra el empequeñecimiento del arte, el derecho o la religión hasta reducirlos abyectamente a la clase social o a «lo económico»; pero si no se le añade nada substancial ni ningún análisis substantivo, se queda en mera admonición. Ciertamente, la hora de la última instancia no llega nunca, si por tal hora uno entiende el completo colapso de todas las actividades humanas y su retrotraimiento a los términos elementales de un modo de producción. Tales colapsos pueden ser denotados sobre papel, y a menudo lo son, pero no pueden ser observados en la historia. Ahora bien, en otro sentido la «última instancia» *siempre llega* y es omnipresente como presión en todas y cada una de las «instancias» de Althusser; y la última instancia nunca viene sola, puesto que es acompañada por toda la comitiva de clase.

Ésta ha sido una observación extensa. El modo del discurso de Althusser es idealista; emplea categorías estáticas derivadas de las disciplinas académicas: *La Structure à Dominante* es de cuna dema-

siado distinguida para reconocer la dimensión de clase en su personalidad; y sus construcciones llevan a la desintegración del proceso en cuanto tal. La cuarta observación puede ser breve. Las construcciones althusserianas de la «teoría de la historia» no proporcionan términos para designar la *experiencia*, ni para el proceso cuando es considerado como *práctica* humana. Ya hemos sometido a discusión, muchas páginas atrás, las negativas epistemológicas de Althusser a la experiencia («empirismo»). Esto era algo extraño, pero era una rareza excusable en un filósofo que puede alegar precedentes de envergadura. Pero no es excusable en nadie que se ofrece a meditar sobre la historia, puesto que la experiencia y la práctica son manifiestas; tampoco es excusable en un «marxista», pues la experiencia es un término medio necesario entre el ser social y la conciencia social: es la experiencia (a menudo la experiencia de clase) la que da una coloración a la cultura, a los valores y al pensamiento; es por medio de la experiencia que el modo de producción ejerce una presión determinante sobre otras actividades; y es por la práctica como se sostiene la producción. La razón de estas omisiones quedará patente en cuanto examinemos la otra expulsión, la de la acción humana.

Mi quinta observación ha sido ya argumentada suficientemente de pasada. El estructuralismo de Althusser es, como todos los estructuralismos, un sistema de *clausura* (véase p. 138). No logra efectuar la distinción entre proceso estructurado, que, aun cuando esté sujeto a presiones determinadas, se mantiene abierto y sólo parcialmente determinado, y totalidad estructurada, dentro de la cual el proceso queda cerrado y bloqueado. Althusser opta por esta última noción, y procede a construir algo mucho más esplendoroso que un reloj. Lo podemos llamar el «planetario de Althusser», un complejo mecanismo en el cual todos los cuerpos del sistema solar giran alrededor del sol dominante. Pero no deja de ser un mecanismo, en el cual, como ocurre en todos los estructuralismos de esta índole, la práctica humana es reificada y «el hombre es de algún modo desarrollado por el desarrollo de la estructura».[17] Tan inexorable es este mecanismo, en la relación de sus partes al conjunto en el interior de un modo de producción cualquiera, que sólo mediante las formula-

17. «Sartre aujourd'hui», versión inglesa en *Telos*, 9 (1971), p. 112.

ciones más acrobáticas podemos abordar la posibilidad de una transición de un modo de producción a otro.[18]

En todos los pasajes de la argumentación antes citada, sólo hay un razonamiento que considero bueno. Se trata de la crítica de Althusser a los métodos sincrónicos de otros estructuralismos (o teorías sociológicas), que al detener los procesos y tomar un «corte» de los mismos suponen que será revelada la articulación de una totalidad (página 150). Pero la crítica es inadecuada, y con razón, pues una crítica adecuada habría hecho explosión entre las propias manos de Althusser. No sólo ocurre que la estructuración del proceso (o la lógica congruente del proceso, como yo preferiría llamarlo) sólo puede revelarse gracias a la observación del proceso a lo largo del tiempo. Ocurre también que cada momento, cada «ahora» («coyuntura») debería verse no como un momento congelado de la intersección de múltiples determinaciones subordinadas y dominantes («sobredeterminación»), sino como un momento del *devenir*, de posibilidades alternativas, de fuerzas ascendentes y en declive, de ideas y acciones contrapuestas (por razones de clase), de signos «de dos caras». Entre estas dos nociones del «ahora» hay un abismo infranqueable que se abre entre la Necesidad (o voluntad divina de Vico) y los agentes humanos, esos agentes humanos de Morris siempre frustrados pero siempre resurgentes. A un lado, la historia como proceso sin sujeto; al otro lado, la historia como práctica humana no dominada. Ya sabemos a qué lado se coloca Althusser: un proceso programado dentro de una estructura, un planetario que gira por obra de una mano oculta.

18. Hindess y Hirst por lo menos lo advierten (*Pre-capitalist modes of production*, cap. 6) y ofrecen formulaciones verbales alternativas. Pero como que sus productos son fabricados a partir de un aire aún más enrarecido —una escolástica parásita de otra escolástica— no hace falta que nos ocupemos más de ellos.

XII. ALTHUSSER, O PROUDHON REDIVIVO: LA ANALOGÍA COMO SUCEDÁNEO CONCEPTUAL

Sin embargo —casi lo habíamos olvidado—, se proporciona una fuerza motriz. Pues «la lucha de clases es el motor de la historia». Por primera vez encontramos esta «proposición marxista básica» en *Pour Marx* (p. 221). Aquí tenemos la mano oculta. Se habla menos de ello en *Lire le Capital*: la lucha de clases apenas aparece en ninguna de sus formulaciones críticas sobre la historia, y esto puede dar cuenta de mi olvido. Pero reaparece, y con el talante político más severo, en la regañina de Althusser al buen doctor Lewis. Es ahora una tesis del marxismo-leninismo: «"La lucha de clases es el motor de la historia" (tesis del *Manifiesto comunista*, 1847)». (Ensayos, página 47.)

Ahora bien, hay que hacer algunas precisiones acerca de esta «proposición marxista básica», por irrecusable que pueda ser. En primer lugar (y se trata de una trivialidad), no he podido encontrar la proposición en ningún sitio de la obra de Marx, ni la han podido encontrar mis amigos más cultos. Sin duda no figura en el *Manifiesto comunista*, aunque el lector pueda haber supuesto —como yo lo supuse— que se nos daba una cita directa. Lo que el *Manifiesto* dice, en su línea inicial, es: «La historia de todas las sociedades existentes hasta el presente es la historia de luchas de clases», a la cual Engels posteriormente añadió una nota a pie de página excluyendo de la formulación las sociedades primitivas (de las cuales debemos suponer que no tenían ningún «motor»). Las dos proposiciones, en cualquier caso, no son lo mismo. Pero ocasionalmente he encontrado en Marx y Engels analogías que nos llevan muy cerca de lo que puede ser un «motor». Por ejemplo, en una carta de 1879

a los dirigentes del partido alemán (Bebel y otros), con la firma de ambos, escribían: «Durante casi cuarenta años hemos destacado la lucha de clases como la fuerza impulsora inmediata de la historia, y en particular la lucha de clases entre burguesía y proletariado como la gran palanca de la moderna revolución social».[1] De modo que la puntualización resulta ser una mera sutileza: Althusser puede conservar su «motor» e incluso le podemos ofrecer, además, una «palanca».

Había otra precisión que ahora no consigo recordar... Ah, sí, «motor» no es una «proposición básica», ni un concepto, ni una «tesis»: es una mera *analogía*. Esta precisión es algo más dificultosa. Si Marx *hubiera* dicho (y creo que no lo hizo) que «la lucha de clases es el motor de la historia», no habría querido decir que la lucha de clases se había, de algún modo, transfigurado en un motor de vapor Boulton & Watt capaz de impulsar sus partes móviles. El enunciado es del tipo del «como si»: podemos imaginar la historia de la sociedad *como si* estuviera impulsada por la fuerza (el motor, la máquina) de la lucha de clases. Las analogías pueden ser buenas o malas, pero mi afirmación ahora es que sirven para explicar o ilustrar; son un condimento para la argumentación a menudo usado sólo una o dos veces de pasada, pero no constituyen la argumentación misma. Pueden a veces arrojar mucha luz, y tal vez de maneras no previstas por el autor; merecen una lectura «sintomática»; en ciertos autores, como Burke, por ejemplo, pueden ser más esclarecedoras que la argumentación misma; muchas veces son signo de vitalidad de pensamiento. Pero, con todo, las analogías, metáforas e imágenes no son lo mismo que los conceptos. No pueden ser traspasadas por la flecha de la teoría, arrancadas del fragmento de texto que se proponen explicar y fijadas como conceptos sobre una peana donde diga «Proposición Básica». Tal vez no importe mucho en este caso. Pero importa, y mucho, en el caso de otra analogía, que ha sido petrificada en concepto en un ámbito mucho más amplio: la de base y sobreestructura. El cementerio de la filosofía ha sido alborotado con sistemas grandiosos que han tomado analogías por conceptos. Hay ya una lápida en preparación para el estructuralismo marxista.

Tercera cuestión: ¿es una buena analogía? No precisamente. El

1. Véase McLellan, *op. cit.*, p. 437.

lector que se haya molestado en seguirme hasta aquí puede sin duda argumentarlo por sí mismo.

He argüido antes (p. 139) que hay razones concretas por las cuales las analogías derivadas de los mecanismos o de los procesos naturales *nunca* pueden resultar adecuadas para los procesos humanos, que tienen propiedades que no pueden encontrarse ni en unos ni en otros. Dado que a veces hay que hacer el intento para fines explicativos, la analogía de la «fuerza impulsora» es inofensiva. La «fuerza impulsora» no es, naturalmente, lo mismo que la máquina o el «motor» mismo, que inicia el impulso. Marx y Engels, que vivieron en la prehistoria del motor de combustión interna, pensaban tal vez en una fábrica de algodón de Lancashire, y no en el motor y su caldera, sino en los árboles y correas de transmisión que transferían el mismo *impulso* a diferentes máquinas y partes móviles de las mismas: este impulso, transmitido por igual al derecho, a la política y a la ideología, se convierte, por analogía, en la lucha de clases, y todas las partes que se mueven juntas (la fábrica) se convierten en «la historia».

La analogía puede ser provechosa en algunos sentidos,[2] y no provechosa en otros. Pero lo que nos interesa es el uso que de ella hace Althusser. Pues recordamos que para Althusser «la historia», en su significado corriente de proceso del acontecer humano, es un concepto «ideológico», que debe rechazarse junto con el de «tiempo histórico». Pero Althusser también debe reconocer que el propio Marx no era inocente de este error «ideológico». (Realmente, ¿cómo podría no reconocerlo, siendo así que las obras de Marx y Engels están llenas de alusiones e invocaciones a la historia como proceso?) Marx nos ofrece un estructuralismo (una premonición del althusserismo), pero no era lo bastante consciente (teoréticamente) de lo que estaba ofreciendo, ni de la diferencia entre eso y un «historicismo». Él «no pensó el *concepto* de esta distinción con toda la rotundidad que era deseable; no pensó teoréticamente ... ni el concepto ni las implicaciones teóricas del paso teoréticamente revolucionario que había dado» (LC, I, p. 152). Siguiendo a Vico, Marx cometió el disparate de hacer «una presuposición notable: que los "actores" de la historia son los autores de su texto, los sujetos de su producción» (LC, I, pág-

2. Señalo que yo mismo la utilizo en «Peculiarities of the English», en *The poverty of theory and other essays*, Merlin, Londres, 1978, p. 85.

na 178). (Se podría señalar, de paso, que esto no es una presuposición, sino dos analogías diferentes: los actores, sin duda, no son habitualmente los autores de su texto, pero son sujetos de una producción teatral, aunque según maneras parcialmente determinadas por el productor.) En el discurso de Marx hay «lagunas, vacíos y faltas de rigor», y éstas tienen lugar cuando aparece el término «historia», una «palabra aparentemente llena» pero «de hecho, teóricamente, una palabra vacía», repleta de ideología. Sin embargo, en virtud de «la lectura epistemológica y crítica» de Althusser «no podemos por menos de oír, tras la palabra pronunciada, el silencio que oculta, ver la blancura del rigor suspendido, en el breve tiempo de un destello, contrastando con la oscuridad del texto». Es tarea de la práctica teórica, como si fuera un habilidoso restaurador de viejos manuscritos, el remendar estas rasgaduras, remediar estos vacíos y silencios y restaurar el texto (LC, I, p. 184).

De ahí debe seguirse que si tanto Marx como Althusser dicen que la lucha de clases es el «motor» de la historia (cosa que Marx no hace), están diciendo cosas diferentes: pues Marx está pensando distraídamente en un proceso (¿ideológico?) de lucha y acontecer, y Althusser ha pensado rigurosamente un planetario estructural: «La historia es un sistema *natural-humano* inmenso en movimiento, y el motor de la historia es la lucha de clases. La historia es un proceso, y *un proceso sin sujeto*» (Ensayos, p. 51). Para Marx el proceso histórico tiene lugar *como si* estuviera empujado hacia adelante por este impulso generalizado (de actores en conflicto); para Althusser el planetario del sistema es *movido literalmente con un motor* a través de todas sus evoluciones y permutaciones por la lucha de clases.

Ni siquiera por un momento se nos permite suponer que las clases son los *sujetos* de la historia, que en tal caso podría verse como el resultado de acciones humanas refractadas. Althusser, haciendo una concesión a un público inglés supuestamente cándido, presenta la «tesis»: «Son las *masas* las que hacen la historia» (Ensayos, p. 46). (Al parecer, nadie le había avisado de que en esta isla empírica que es Inglaterra, la categoría de «masas» había sido sometida a examen durante mucho tiempo y estaba muy desacreditada, juzgándosela como un concepto «burgués».)[3] Pero tan pronto como hace la concesión,

3. Véase Raymond Williams, *Culture and society*, conclusión, y *Keywords*, 1976: «En la mayor parte de sus usos, "masas" es una palabra hipócrita». Esto

Althusser la retira: pues las masas son *hechas* para hacer la historia, son impulsadas por la lucha de clases, pero las clases mismas, en definitiva, son a su vez impulsadas. Clase es una categoría que en las obras principales de Althusser no es sometida a examen. Y las clases que entran en escena de vez en cuando y deambulan por las páginas de sus obras —la burguesía, el proletariado— son proyecciones excesivamente crudas de la Teoría, como seres dotados de impulsos primitivos y con cabezas de trapo, puesto que la «política», el «derecho», etc., etc., han sido extraídos de sus verdaderas cabezas y colocados en «niveles» diferentes, y puesto que se ha excluido de la terminología palabras como conciencia, valores y cultura. De modo que, mientras se nos dice que la lucha de clases es el «motor» de la historia, hay una interrupción teórica más allá de la cual no podemos ir: no somos informados sobre la naturaleza de las clases, ni de cómo procede la lucha ni de cómo el «motor» funciona. La contribución de Althusser a «leer el Capital» termina así: «El lector sabrá cómo termina el Libro Tercero. Un título: "Las clases". Cuarenta líneas, y luego, silencio» (LC, II, p. 71). Y luego, silencio.

Después de Althusser, sus epígonos: Balibar, Hindess y Hirst, Poulantzas y un centenar más han estado felizmente llenando este silencio, beneficiándose de las páginas en blanco del manuscrito inacabado de Marx. No me gusta lo que ellos escriben. Pues el materialismo histórico también ha hecho, durante muchas décadas, sus propias y muy substanciales investigaciones en torno a la lucha de clases, y ha desarrollado sus hallazgos de maneras teóricas. Hay desacuerdos entre los investigadores, por supuesto; pero en esta área, y en el interior de la tradición británica de historiografía marxista, hay un acuerdo muy substancial. Y nuestros hallazgos no pueden ser comprimidos, aun apelando a ejercicios de agilidad verbal, dentro de las formas del planetario de Althusser.

He escrito tantas veces sobre esto que no sólo aburro a mi auditorio, sino que me aburro también a mí mismo. Voy a repetirlo una vez más. Las formaciones de clase —he dicho— surgen en la intersección de la determinación y de la actividad propia: la clase obrera «se ha hecho a sí misma tanto como ha sido hecha». ¿No podemos poner «clase» aquí y «conciencia de clase» allí, como dos entidades

---

es ciertamente verdad respecto al uso que hace Althusser en su polémica con Lewis.

separadas, consecutivas la una respecto de la otra, ya que ambas deben tomarse juntas: la experiencia de la determinación y el «manejo» de ésta de maneras conscientes. Ni podemos deducir la clase de un «corte» estático (puesto que es algo *en devenir* a lo largo del tiempo), ni como función de un modo de producción, ya que las formaciones de clase y la conciencia de clase, aunque sujetas a determinadas presiones, se desarrollan en un proceso abierto de *relaciones* —de lucha con otras clases— a lo largo del tiempo.

Tal como están las cosas, parece como si Althusser y yo compartiéramos una misma convicción: la de que la lucha de clases es un concepto que precede al de clase, de que la clase no precede a la lucha de clases sino que surge de ella.[4] Pero esta coincidencia es sólo aparente. Pues según un punto de vista (compartido por la mayoría de historiadores marxistas) las clases surgen porque los hombres y las mujeres, bajo determinadas relaciones de producción, identifican sus intereses antagónicos y son llevados a luchar, a pensar y a valorar en términos clasistas: de modo que el proceso de formación de clase consiste en un hacerse a sí mismo, si bien bajo condiciones que vienen «dadas». Pero este punto de vista es inaceptable para Althusser, puesto que restituiría un sujeto al proceso, ya que el proceso aparecería entonces como algo donde los hombres y las mujeres, por muy frustrados que estén y por muy limitado que quede su margen de acción, siguen siendo sujetos activos. Althusser, sin embargo, mientras que siempre ha guardado el silencio sobre la clase, nunca se ha adentrado ni un solo paso por este peligroso camino «humanista». Pues antes del concepto de lucha de clases está el de «contradicción», y aquel concepto es función de éste:

> La diferencia específica de la contradicción marxista es su «desigualdad», o «sobredeterminación», que refleja en ella su condición de existencia, a saber, la estructura de desigualdad (con dominante) específica del todo complejo siempre-ya-dado que es su existencia. Entendida así, la contradicción es el motor de todo desarrollo. (PM, p. 223.)

La totalidad de esta monstruosa «expresión teórica» (y algunas líneas

4. Ensayos, pp. 49-50. Para una nueva exposición de mis propias opiniones, véase nota 11, cap. VII, *supra*.

más) están puestas en cursivas para subrayar su centralidad y su rigor, pero yo he ahorrado molestias a los ojos del lector. En cambio, no puedo ahorrárselas tan fácilmente a su pensamiento. Porque ahora tenemos lo siguiente: que la contradicción es el motor o la fuerza impulsora que impulsa el impulso de la lucha de clases. Remontando la serie de estos motores, Balibar concluye, con una lógica apreciable: las clases «son *funciones del proceso de la producción tomado como un todo.* No son su sujeto, al contrario, están determinadas por su forma» (LC, II, p. 171). El sujeto (o agente) de la historia desaparece una vez más. El proceso, por enésima vez, es reificado. Y dado que las clases son «funciones del proceso de producción» (proceso en cuyo interior, al parecer, no podría entrar ningún agente humano), de nuevo queda abierto el camino a toda la basura de deducir las clases, las fracciones de clases, las ideologías de clase («verdaderas» y «falsas») a partir de su posicionamiento imaginario —encima, debajo, interpelatorio, atrofiado, sesgado— dentro de un modo de producción (o dentro de sus múltiples contradicciones, torsiones, desfases, etc., etc.), y este modo de producción es concebido como algo distinto de su desarrollo en el proceso histórico, y dentro del «conjunto de relaciones sociales», aunque de hecho existe sólo como construcción dentro de una oración metafísica.

Podríamos definir la presente situación con mayor exactitud si empleáramos una categoría que aparece frecuentemente en la correspondencia de Marx con Engels, pero que ha sido esquivada por la atenta lectura sintomática de Althusser. Toda esa «mierda» (*Geschichtenscheissenschlopff*), en la que se hunden hasta el cuello tanto la sociología burguesa como el estructuralismo marxista (Dahrendorf junto a Poulantzas, la teoría de la modernización junto a la práctica teórica), ha sido defecada sobre nosotros por la parálisis conceptual, por la deshistorización del proceso y por la reducción de las clases, las ideologías, las formaciones sociales y casi todo lo demás a un inmovilismo categorial. El corte sociológico; las elaboradas rotaciones diferenciales dentro del ámbito cerrado del planetario; las series autoextrapoladoras programadas de desarrollo; los modelos de equilibrio ligeramente desequilibrado, en los que la disidencia anda tristemente errante por extraños corredores en busca de una reconciliación con el consenso; los análisis de sistemas y los estructuralismos, con sus momentos de inercia y sus combinatorias; las ficciones contrafactuales; los carriles econométricos y cleométricos; todas estas teorías

avanzan cojeando por rutas programadas, yendo de una categoría estática a la siguiente. Y todas ellas son *Geschichtenscheissenschlopff*, mierda ahistórica.

Y sin embargo, en los tiempos que corren se nos ofrecen pocas cosas más. Nos torturan en el potro de tormento de sus interminables formulaciones hasta llevarnos a los límites de nuestra resistencia. No se nos deja contestar con otro lenguaje: sólo éste es riguroso y acreditado. Por encima de nuestras cabezas, en las altas academias, los inquisidores disputan entre sí; están fieramente en desacuerdo, pero se reconocen unos a otros la complejidad y respetabilidad. Al final nos arrancan una abjuración: nos hacen abjurar de la acción humana, de la creatividad, incluso de nuestro propio yo. Pero en cuanto nos alzamos del potro de tormento teorético, vemos por la ventana el proceso de la historia en movimiento. «*Eppur'si muove!*», y sin embargo, *¡se mueve!* Sabemos, pues en alguna parte remota de nuestra personalidad seguimos determinados por la razón, que debemos de un modo u otro encontrar el valor para repudiar nuestra propia abjuración.

A medida que vamos recobrando los sentidos, recordamos por qué nunca nos gustó demasiado la analogía de la lucha de clases como el motor de la historia. Pues supone dos entidades distintas: la «historia», que es inerte y constituye un compuesto intrincado de partes; y un «motor» (la lucha de clases) que es introducido *en* ella, y que impulsa esas partes o las pone en movimiento. Los escolásticos medievales habrían usado una analogía distinta: la lucha de clases habría sido el soplo vital o alma que anima el cuerpo inerte de la historia. Sin embargo, la lucha de clases *es* el proceso (o una parte del mismo) y las clases en lucha *son* el cuerpo (o una parte del mismo). Vista así, la historia es su propio motor.

Esto nos conduce a una reflexión general sobre el lenguaje del estructuralismo. Una vez más podemos comprobar la presión del ser social sobre la conciencia social no sólo en la ideología «burguesa» sino también en el pensamiento marxista. Ya he esbozado antes el contexto político y social en que esto se produce: la congelación de todos los procesos sociales motivada por la guerra fría. Pero ha habido otras razones que se han añadido a ésta. Los pensadores europeos del siglo XIX estaban predispuestos a recurrir a analogías de los procesos naturales (que a menudo eran progresos), no sólo por manifiestas razones políticas y sociológicas, sino también porque este

lenguaje parecía venir dado por la tecnología y las ciencias naturales de la época. Los teóricos de hoy están situados de un modo muy distinto. En primer lugar, están más segregados de la práctica que nunca; trabajan dentro de instituciones de compleja estructura de acuerdo con «planes» y programas; la información les llega menos de la observación (con la excepción de los estudios «de campo») y más al modo de lo que Althusser llama G II y G III; su conocimiento del mundo se forma cada vez más dentro de sus cabezas y de sus teorías por procedimientos ajenos a la observación. Están rodeados por todas partes por «estructuras». Incluso sus universidades, y especialmente las nuevas, no son expresiones arquitectónicas, sino estructuras, con una base subterránea, frecuentada sólo por los proletarios encargados de la vigilancia y la calefacción, con la economía y las ciencias sociales en los primeros dos pisos y la filosofía y la literatura, sólo alcanzables con ascensores, en niveles muy superiores. Entretanto, la tecnología (o lo que saben de tecnología a través de informes) ya no tiene que ver con árboles y correas de transmisión y con la extensión de las redes ferroviarias, sino con circuitos, mecanismos intrincadísimos, programas automatizados; las ciencias naturales versan sobre estructuras moleculares complejas y las cadenas de ADN; las instituciones están sometidas al análisis de sistemas; y en medio de todo esto llega, con inevitable puntualidad, la cibernética y la computadora, que criba, clasifica y organiza imparcialmente todos los lenguajes —de la tecnología, la ciencia natural, la sociología, la economía, la historia— con una sola condición: que las categorías que ingiere han de descartar toda ambigüedad y han de ser constantes, en conformidad con la constancia de su propio complejo programa binario.[5]

No digo todo esto para rechazarlo en un arranque de romanticismo. Este es el contexto en que vivimos ahora; y esto nos proporciona parte de nuestra experiencia. Y esta experiencia ejerce una presión inevitable sobre nuestro vocabulario, y en particular sobre el vocabulario de la analogía. Y a veces debemos, simple y llanamente, resistirnos a esta presión, cuando tenemos razones para sospechar que su «sentido común» encubre ideología. Así como Marx

5. Véase los pertinentes comentarios de Raoul Makarius sobre Lévi-Strauss en «Structuralism — Science or ideology?», *Socialist Register* (1974).

tuvo que rechazar la «mierda» de las analogías maltusianas y de mercado de la economía política, nosotros debemos rechazar las analogías inapropiadas de niveles, circuitos, y cierres complejos. Tampoco podemos admitir que la computadora nos dicte que nuestras categorías se mantengan inmutables por conveniencia suya. Las analogías orgánicas del siglo XIX, derivadas de la observación de plantas, troncos y crecimiento, se aplicaban a veces impropiamente a circunstancias humanas, pero por lo menos eran analogías derivadas no de estructuras sino de procesos. Sin embargo, a medida que el campo de observación de los teóricos de hoy se vuelve más especializado y separado de la práctica, ¿a dónde deben girarse para encontrar analogías comparables, para formarse un vocabulario de la interacción y el acontecer? Sugiero que empecemos observándonos a nosotros mismos.

Ya he proferido suficientes invectivas contra la inmutabilidad de las categorías. ¿Cuál es la alternativa? ¿Un rechazo intuitivo, empírico de la teoría? ¿Un relativismo histórico que reclame categorías nuevas para cada contexto? En esta situación puede sernos de alguna ayuda Sartre, cuyo pensamiento, como buen inglés, no siempre puedo seguir por su sutileza —ni siempre comparto—, pero cuya comprensión de la historia y cuya relación con la realidad política son en conjunto superiores, en todos los aspectos, a los de Althusser.

> Althusser, como Foucault, se pega al análisis de la estructura. Desde el punto de vista epistemológico, esto equivale a volver a ponerse de parte del *concepto* contra la *noción*. El concepto es intemporal. Se puede estudiar cómo los conceptos son engendrados uno tras otro dentro de determinadas categorías. Pero ni el tiempo mismo ni, consecuentemente, la historia pueden convertirse en objeto de un concepto. Hay una contradicción en los términos. Cuando se introduce la temporalidad, se alcanza a ver que dentro de un desarrollo temporal el concepto se modifica a sí mismo. La *noción*, por el contrario, puede definirse como el esfuerzo sintético por producir una idea que se desarrolla a sí misma mediante la contradicción y su sucesiva superación, y por consiguiente es homogénea con el desarrollo de las cosas.[6]

6. Sartre, en *Telos*, 9 (1971), p. 114.

No estoy seguro de aceptar esta noción de noción. Pero el razonamiento de Sartre coincide estrechamente con mi anterior razonamiento relativo a la naturaleza aproximada y provisional de los conceptos históricos, a su «elasticidad» y generalidad («clases», «lucha de clases»), a su carácter de expectativas más que de reglas (véase páginas 77-78). Coincide también con el rechazo vigilante del concepto cerrado y estático de analogía en favor de un concepto abierto y en configuración, en formación: como cuando se substituye «ley de movimiento» por «lógica del proceso», y cuando se entiende el determinismo no como una programación predeterminada o la implantación de una necesidad, sino como «establecimiento de límites» y «aplicación de presiones».[7] Significa retener la noción de estructura, pero como actuación estructural (límites y presiones) dentro de una formación social que sigue siendo proteica en sus formas. Significa rechazar esa trampa del pensamiento, examinada críticamente por Raymond Williams al considerar la «base» y la «sobreestructura», en virtud de la cual los «términos metafóricos para designar una relación» adquieren un alcance más amplio como «categorías abstractas o áreas concretas», hasta que estas categorías analíticas, «como ocurre tan a menudo en el pensamiento idealista, se han convertido, casi sin que se advierta, en descripciones substantivas, que entonces toman una prioridad habitual sobre el entero proceso social al que, como categorías analíticas, están tratando de hablar».[8] Significa que incluso cuando decidimos, por razones legítimas, separar ciertas actividades para someterlas a un análisis diferenciado —como podemos hacer con los modos de producción o con el proceso económico—, no nos dejamos engañar por nuestros propios procedimientos suponiendo que en la realidad tales sistemas son efectivamente distintos. Significa que en tales procedimientos ponemos un cuidado especial cada vez que llegamos a esos «términos de empalme» que están en los puntos de empalme entre disciplinas analíticas (como la «necesidad» en economía, que puede tomarse como una «norma» en antropología) o entre estructura y proceso (como «clase» y «modo de producción», que están en todas partes en estas fronteras).

Aquí no termina todo. Necesitamos, también, más *pensamiento*

7. Raymond Williams, *Marxism and literature* («Determinación»), y también *Keywords*, pp. 87-91.

8. Raymond Williams, *Marxism and literature*, pp. 80-81.

histórico; una mayor autoconciencia teorética respecto a nuestros propios conceptos y procedimientos; y un mayor esfuerzo, por parte de los historiadores, para comunicar sus hallazgos a otros en form s teoréticamente convincentes. (En toda la cháchara de la «práctica teórica» sobre modos de producción, formaciones precapitalistas, ideología, proceso de trabajo, clases, estado, AIE y ARE, MPF y MPC, los historiadores que han hecho de estos problemas objeto de una investigación sostenida, en general han sido ignorados, y han devuelto el cumplido con un desdeñoso silencio.) La comunicación irá en los dos sentidos, por supuesto. Pero lo que *no* necesitamos es una «teoría de la historia», en el sentido de Althusser. Pues esta teoría no será nada más que un escuálido enigma a menos que sea engordado con el contenido de un análisis histórico substantivo. Si queremos saber *cuán* «autónoma» es una cosa y «relativamente» *a qué*, podemos dar vueltas al problema en nuestra cabeza, pero luego tenemos que *descubrir*, y a continuación volver a reflexionar sobre nuestros descubrimientos. Debemos poner la teoría en obra, y podemos hacerlo o bien interrogando los datos empíricos (investigación) o interrogando la historiografía y otras teorías (crítica); y estos dos métodos eran los más comúnmente empleados por Marx. La práctica teórica, que rechaza el primer procedimiento por «empirista» y reduce el otro a una caricatura midiendo todas las otras posiciones con la propia predeterminada ortodoxia, no prueba nada más que la autoestimación de sus autores. Pues el proyecto de una Gran Teoría —para h llar una conceptualización sistematizada total de toda la historia y todas las ocasiones humanas— es la herejía original de la metafísica contra el conocimiento.

No es sólo que esto sea como intentar recoger agua con un cedazo. No es sólo que nunca podemos reproducir con fidelidad, dentro de las formas del pensamiento,

> ... la historia, que nunca duerme ni muere,
> y que, si llega a ser asida, quema la mano.

No es sólo que el intento de hacer tal cosa, en una «ciencia» vacía de substancia, termina de modo muy parecido a la caracterización que hacía Engels de la herencia hegeliana: «una recolección de palabras y giros de lenguaje que no tenían otro propósito que estar a mano en el momento justo en que el pensamiento y el saber positivo

UNIVERSIDAD DE CHILE

vinieran a faltar».[9] No es sólo todo lo dicho. El proyecto en sí carece de justificación; es *un ejercicio de clausura*, y nace de una especie de agorafobia intelectual, de una ansiedad ante lo incierto y desconocido, de un anhelo de seguridad dentro de la choza de lo Absoluto. Como tal, reproduce viejos modos de pensamiento teológicos, y sus construcciones siempre están elaboradas con materiales ideológicos. Más aún, estos sistemas totales en general se han enfrentado con la razón y han sido censores de la libertad. Buscan no sólo dominar toda teoría —o expulsar todas las otras teorías como herejías— sino también reproducirse ellas mismas en la realidad social. Desde el momento que la teoría es clausura, la historia debe ser llevada a la conformidad con ella. Tratan de capturar el proceso en sus categorías, humillarlo, romper su voluntad y someterlo a su mando. En *última instancia* tenemos el anagrama de Stalin.

No termina todo aquí tampoco. Está también la cuestión de la dialéctica. Muchos críticos han advertido que Althusser ha expulsado a Hegel y la dialéctica a la vez. Esto debería aceptarse como obvio, sin más demostración. No quiero decir que ha expulsado tal o cual «ley» de la dialéctica, como en su alabanza de Stalin por su visión anticipadora al poner en tela de juicio las credenciales de «la negación de la negación». El estatuto ontológico de cualquiera de tales «leyes» es discutible. Quiero decir que incluso en el momento en que Althusser aclama a *La Dialectique* y se jacta posesivamente de su intimidad con ella, la fija en una rígida posición de estatua; y en esta posición reconocemos una vez más a nuestra vieja amiga, *La Structure à Dominante*. Está modelando un nuevo vestido, que expresa soberbiamente su contradictoria naturaleza interna:

> *Esta reflexión de las condiciones de existencia de la contradicción dentro de sí misma, esta reflexión de la estructura articulada con dominante que constituye la unidad del todo complejo dentro de cada contradicción* es la característica más profunda de la dialéctica marxista. (PM, p. 212; y *supra*, p. 136.)

Este vestido es una reflexión de contradicción, y la creación nos es presentada por su diseñador bajo el nombre de «sobredeterminación». El vestido se ajusta perfectamente a la forma de la modelo; pero

9. Engels, reseña de la *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx, en *Collected works*, I, pp. 370-371.

es tan rígido que *ella no puede moverse.* En ninguno de los textos de Althusser aparece jamás la dialéctica, concebida como la lógica de la lógica del proceso.

Mis lectores pronosticarán ansiosamente que ahora van a seguir un centenar de páginas de disquisiciones sobre la dialéctica. Lamento defraudarlos. Se trata de algo que rebasa mis competencias. Deseo hacer sólo algunas observaciones, situándome en el *exterior* de un razonamiento en cuyas complejidades sería para mí una temeridad entrar. En primer lugar, soy de la opinión que sólo puede avanzarse en la comprensión de la dialéctica si se prohíbe de un modo absoluto la mención del nombre de Hegel. Esto puede parecer absurdo y caprichoso. Pero voy a tratar de justificarlo plenamente. Engels y Marx «debían» visiblemente su dialéctica a Hegel, a menudo volvían a Hegel y muchas veces reconocían su deuda. Todo esto ha sido estudiado por otros, y con mucha capacidad; no pongo en duda el valor de su estudio. Algún día debiera ser resumido. Pero al llegar a este punto la discusión no sólo se ha agotado, sino que se ha hecho contraproducente. Pues el debate ha tendido a alinear sus protagonistas en dos frentes: los marxistas «hegelianos», que, por grandes que sean sus esfuerzos por invertir el pensamiento de Hegel, tienden a ver la dialéctica como una impregnación hegeliana del proceso, en su *interior*; y los antihegelianos (ya sean «historicistas» empíricos o althusserianos), que tienden, en efecto, a desechar la dialéctica conjuntamente con Hegel.

Pero, en segundo lugar, la relación que los teóricos ofrecen de sus procedimientos no tienen por qué ser lo mismo que estos procedimientos mismos. Podemos coincidir en rechazar la relación que Engels dio en la *Dialéctica de la naturaleza*, pero el asunto no termina aquí.[10] Todavía quedan los mismos giros de pensamiento im-

10. Por lo que hace a mis inquietudes, el excelente estudio de Jeff Coulter, «Marxism and the Engels paradox», *Socialist Register* (1971), zanja la cuestión. La crítica lógica de la *Naturdialektik* de Engels es, en el marco en que se plantea, justa; y ha sido reasumida, de formas algo similares, por K. Popper, «What is dialectic?», *Conjectures and refutations*, 1963, por Colletti, *Marxism and Hegel*, y por G. Stedman Jones, «Engels and the end of classical German philosophy», *New Left Review* (mayo-junio 1973), el cual sigue a Colletti. Pero todos ellos tiran el niño («la consciente interceptación del objeto en su proceso de desarrollo») junto con la hegeliana agua sucia del baño: véase Coulter, *op. cit.*, pp. 129-132 y 137-141.

plícitos en muchos de los pasajes de los análisis de Marx y Engels, sus procedimientos y su conciencia de estos procedimientos. Cuando el viejo Engels tronaba, diciendo a Schmidt: «De lo que carecen todos estos señores es de la dialéctica», aducía no las «leyes» de la dialéctica, sino el modo de aprehensión de un acaecer fluyente y contradictorio:

> Nunca ven otra cosa que no sea aquí la causa y allí el efecto. Que esto es una abstracción vacía, que tales oposiciones polares metafísicas sólo existen en el mundo real durante las crisis, mientras que los procesos tomados en su totalidad avanzan bajo forma de interacción (aunque de fuerzas muy desiguales, siendo el movimiento económico, con mucho, el más fuerte, el más elemental y el más decisivo) y que ahí todo es relativo y nada absoluto, esto nunca empiezan siquiera a atisbarlo.

Es verdad que la carta termina así: «Hegel jamás ha existido para ellos». Hegel (invertido) les «enseñó» a ver de esta manera. Pero fijémonos más en el ver y menos en el maestro. Los tataranietos de «estos señores» han leído su *Lógica* invertida y de atrás para adelante, pero no han aprendido nada. La «contradicción» es antagonismo, un «motor» de la lucha: no es un momento en que coexisten posibilidades opuestas. El «reformismo» debe ser integración en las estructuras capitalistas: no puede ser *también* una serie de reformas y la modificación de aquellas estructuras de tal modo que se abra un espacio para la integración. Y así sucesivamente, de esta y de aquella otra manera. «Nunca ven otra cosa que no sea aquí la causa y allí el efecto.»

Así, siempre resulta posible que (como Marx indicó a propósito de Spinoza) «la real estructura interna de su sistema sea, al fin y al cabo, completamente distinta de la forma en que él conscientemente la presentó».[11] Y en tercer lugar, aun dejando Hegel a un lado, todavía tendríamos que habérnoslas con William Blake. Sugiero a Blake no como a un tutor hasta ahora no reconocido de Marx, sino con objeto de subrayar que la dialéctica no fue una propiedad particular de Hegel. Blake nos da testimonio de una tradición hermética muy vieja, a veces respetable, a veces arcana —que a menudo fue una

11. Cit. en *Grundrisse*, ed. cit., p. 60.

tradición de poetas—, que trataba de articular modos de aprehensión apropiados para una realidad que siempre estaba fluyendo, en conflicto, en declive y en devenir. Frente a la «visión única» del materialismo mecanicista, Blake intentó —y logró— pensar «estados contrarios» coexistentes y maridar cielo e infierno. Hay que admitir que Hegel fue el vector a través del cual esta tradición fue transmitida a Marx, y podemos admitir que esta transmisión fue una herencia ambigua y que el intento de Hegel de objetivar un modo de aprehensión en leyes no era válido. Pero esto no invalida el modo de aprehensión.

Estoy sugiriendo que Hegel enturbia nuestra visión. Se coloca entre nosotros y la luz. Si lo dejamos de lado, podremos con mayor facilidad mirar directamente la dialéctica. No estoy seguro de lo que vamos a ver, salvo que no será ciertamente la contradicción tomada en una posición estacionaria. El intento de ver una lógica inscrita en el proceso «natural» mismo ha sido esterilizante y engañoso. Pero desde otro punto de vista, parece que estemos ofreciendo una descripción, dentro de los términos de la lógica, de las maneras en que aprehendemos este proceso.[12]

Sólo estoy seguro de que este modo de aprehensión de un proceso «de dos filos, de dos caras» se puede encontrar en la propia práctica de Marx y Engels. Y de que en mi propio trabajo como historiador —y en esto puedo hablar confiadamente por otros que pertenecen a «mi» misma tradición— he observado repetidamente esta clase de procesos, y, en consecuencia, he llegado a incorporar en mi propio análisis la «dialéctica», no como tal o cual «ley», sino como un hábito de pensamiento (en el que coexisten opuestos y «contrarios») y como una expectativa en cuanto a la lógica del proceso. ¿De qué otra manera estaremos en condiciones de comprender la paradoja de que el agente manifiesto de la revolución socialista, el Partido Comunista (bolchevique) de la Unión Soviética, se haya convertido en un órgano que, por encima de todo, articula e impone sobre los procesos sociales e intelectuales espontáneos de la sociedad rusa un sistema de *bloqueo*?

La evacuación de la dialéctica del sistema althusseriano es deplo-

12. No tengo competencia para decir si la «teoría de la catástrofe» de Zeeman en matemáticas (prima hermana de la lógica) proporciona un nuevo punto de penetración en el problema.

rable, pero deriva como consecuencia necesaria del inmovilismo intrínseco del estructuralismo.[13] Estoy menos seguro de que se pueda sacar alguna ventaja de dar a «la dialéctica» una expresión lógica y formal elaborada. A menudo se nos ha dicho que Marx tenía un «método», que este método reside en alguna parte de la región de la razón dialéctica y que esto constituye la *esencia* del marxismo. Es extraño, por consiguiente, que, pese a las numerosas alusiones y a las varias tentativas, Marx nunca estableciera esta esencia por escrito. Marx dejó muchos manuscritos. Era un trabajador intelectual consciente y responsable. Si hubiera encontrado la clave del universo, se habría tomado un día o dos para ponerla por escrito. De ahí podemos sacar la conclusión de que no la escribió porque *no podía ser escrita,* ni más ni menos que Shakespeare o Stendhal tampoco hubieran podido reducir su arte a una clave. Pues no era un método, sino una práctica, y una práctica aprendida practicándola. De modo que, en este sentido, la dialéctica nunca puede reducirse a una fórmula ni aprenderse de memoria. Sólo puede aprenderse mediante un aprendizaje crítico dentro de la misma práctica.

Nos despediremos de esta sección con algunas observaciones diferentes. Prometí al comienzo evitar el método de cambalachear citas de Marx. No estoy interesado en la defensa del marxismo como ortodoxia. Pero no podemos dejar de lado como irrelevante la cuestión de si la lectura de Marx por Althusser está «autorizada», de si realmente la obra de Marx ha sido siempre mal interpretada, como un «historicismo», pese a que siempre fue un estructuralismo portador de premoniciones del planetario althusseriano. Un modo suficiente de contestar a esta cuestión será advertir algunos de los recursos que Althusser utiliza para validar su lectura no sólo como verdaderamente ortodoxa sino como *más* ortodoxa que Marx.

Ya hemos advertido uno de los recursos en el «motor»: *glosar* un texto («las tesis del *Manifiesto comunista*») e *inventar* de esta glosa una «proposición marxista básica». Hemos señalado también otra:

13. La desconfianza althusseriana hacia la dialéctica sigue, una vez más, una moda contemporánea; como señala Coulter (art. cit., p. 143, donde cita a G. Pask, *An approach to cybernetics,* 1963), han prevalecido consideraciones cibernéticas sobre nociones de «salto dialéctico», especialmente en aquellas disciplinas relacionadas con «estructuras de variables finitas que entran en estados definibles de organización interna», o sea, estructuralismos.

la transmutación de analogías en conceptos, y de categorías analíticas en descripciones substantivas. Aquí podría seguir un nuevo intento en el empleo por Althusser de la expresión «en última instancia». La «última» instancia (*in letzter Instanz*) puede vertirse al inglés de varias maneras: *in the last analysis, in the (court of) last resort, ultimately, in the final judgement.* Dona Torr, refinada mujer de letras comunista que en su trabajo se situaba en las antípodas de lo académico, tradujo y editó por vez primera en inglés la *Correspondencia escogida* en 1934, durante aquellos días increíblemente aciagos en que (como nos aseguran Eagleton, Anderson y unos cuantos más) los sedicentes marxistas británicos no tenían para llevarse a los ojos más que rudimentarios folletos polémicos; y tradujo del modo siguiente el pasaje de la carta de Engels a Bloch que se ha convertido en el eje de la oratoria de Althusser, pero que, recordémoslo, procede de una carta que proporciona también el guión en virtud del cual se hace actuar al anciano como payaso: «Según la concepción materialista de la historia el elemento determinante [*the determining element*] en la historia es últimamente [*ultimately*] la producción y la reproducción en la vida real. Marx y yo nunca hemos afirmado más que esto». Así, pues, *in letzter Instanz* aparece la primera vez traducido por *ultimately* [últimamente, en su esencia], y más adelante, en la misma carta, por *in the last resort.* Y la palabra *element* remitía a una nota a pie de página con la que Torr se permitía una de sus escasas intrusiones editoriales: «*Nota*: La palabra alemana *Moment* significa "elemento" en el proceso dialéctico del devenir». A lo que parece, hace cuarenta años estaba ella ya con la mirada vigilante puesta en el horizonte esperando la llegada de Althusser. Esto es lo que Althusser enuncia: «la producción es el factor determinante» (PM, p. 111),[14] siendo la «producción» otra categoría que él y Balibar se esfuerzan por estabilizar y reificar. ¿Y cómo puede entonces un último *análisis* convertirse en una «instancia» a un «nivel», una «instancia política» o una «instancia legal», a la que *La Structure à Dominante* asigna una fuerza operativa indicativa?

14. *Selected correspondence*, p. 475. No sé cómo Althusser transforma un «elemento» (*Moment*) en un «factor», pues no he examinado las traducciones francesas; pero esta versión se compagina bien con su vieja noción de la historia en base a factores: «La production est le facteur déterminant, etc.» (PM, p. 111).

¿Qué debemos hacer con la definición de Poulantzas: «por *modo de producción* designaremos ... una combinación específica de varias estructuras y prácticas, que, en su combinación, aparecen como otros tantos instancias y niveles»? [15] ¿Cómo puede un modo de producción aparecer como todas esas *instancias* (análisis, juicios, últimos términos) a menos que se haya convertido en un modo metafísico, que no produce bienes ni conocimiento, sino que se reproduce a sí mismo interminablemente al diferenciar niveles e instancias y engendrando sólo la indigencia teórica? «Pero la verdad es que no son las más altas instancias las que dan la información más segura», «como bien puede expresarse en el cuento tan conocido del filósofo que, mientras miraba arriba a las estrellas, se cayó al agua; pues si hubiera mirado abajo hubiera visto las estrellas en el agua, pero mirando a lo alto no podía ver el agua en las estrellas.»

Podemos caracterizar el último artificio como «trasplante». Un órgano de un razonamiento es extirpado e implantado en el cuerpo de otro. Un artificio más corriente ha sido ya acertadamente caracterizado como «ventriloquia».[16] Althusser raramente deja a Marx que hable: cuando lo hace, lanza su propia voz en el interior de Marx. O, lo que apenas difiere de esto, *produce* a Marx; prepara el escenario; repasa el guión; presenta un apunte; y entonces se permiten unas pocas líneas, adecuadas a aquel momento de la escena. Sigámoslo a través de un ejemplo. Althusser ha advertido, con deleite, una nota a pie de página en *El capital* —y además una nota que sólo se encuentra en la edición francesa— donde se define el término «proceso»:

> La palabra *«procès»* (proceso), que designa *un desarrollo considerado en la totalidad de sus condiciones reales*, ha formado parte durante mucho tiempo del lenguaje científico en toda Europa. En Francia fue introducida de un modo ligeramente vergonzante en su forma latina: *processus*. Luego, despojado de este disfraz pedante, se deslizó dentro de libros de química, física, fisiología, etc., y en obras de metafísica. Al final, obtendrá un certificado de completa naturalización. (LF, p. 117; PH, p. 185.)

15. N. Poulantzas, *Political power and social classes*, New Left Books, Londres, 1973, pp. 13-15.

16. A. Glucksmann, «A ventriloquist structuralism», *New Left Review*, 72 (marzo-abril 1972), originariamente publicado en *Les Temps Modernes* (1967).

La producción requiere, al llegar a este punto, que Marx hable por propia voz unas pocas líneas para autorizar la tesis de Althusser de que la historia es un «proceso sin sujeto»; además, él desea atrapar la palabra «proceso» (que Marx usó bastante libremente, como sabrá el lector informado) y ponerla bajo arresto. Si el proceso histórico puede ser definido como «un desarrollo considerado en la totalidad de sus condiciones reales», entonces puede ser de nuevo colocado *dentro* de la estructura, como un mecanismo que haga girar el planetario. Una manera —y una manera honesta— de enfocar esta cuestión habría podido consistir en examinar los razonamientos de Marx en *El capital* tomando algunos pasajes centrales del texto. Pero Althusser prefiere una nota a pie de página limitada a la edición francesa. Presenta estas líneas como su autoridad. ¿Por qué eligió entonces Marx un modo tan oscuro de expresar un punto de tanta importancia? Una respuesta chovinista sería: «Porque sólo el lector francés podría poseer la lógica que hace falta para comprender un punto tan sutil». Pero Althusser, en este punto, no es un chovinista; tiene un argumento mejor: era únicamente el intervalo de tres o cuatro años transcurridos desde la publicación de *El capital* en alemán lo que había permitido a Marx clarificar su propio pensamiento, «lo que le había permitido percibir la importancia de esta categoría y expresársela a sí mismo» (LF, p. 117).

Esto es la producción: ¡algo soberbio! Pero el productor recibe poca ayuda de su guión; el dramaturgo tuvo una distracción. Pues la nota define *la palabra*, «proceso», como término empleado indiferentemente en obras de química, física, fisiología y metafísica. La nota no dice nada, absolutamente nada, sobre cómo pone Marx esta palabra *en funcionamiento*, sobre la noción de Marx acerca del proceso *histórico* (para esto debemos referirnos a sus libros). Y de la lectura de la nota se desprende con toda evidencia que fue insertada en la edición francesa porque la palabra no había conseguido aún permiso de «naturalización», porque no era corriente en la teoría política y económica (o así lo creía Marx), tal vez porque los intelectuales franceses examinan con sumo cuidado las credenciales de los conceptos intrusos venidos de fuera antes de permitirles un acceso sin trabas en su lenguaje. No digo esto en son de crítica a los franceses. Los intelectuales británicos, tan ansiosos de «europeizarse», podrían aprender ahí alguna cosa de la cautela de los franceses. Hay algunos intrusos recientes —«coyuntura», «sobredeterminación», «instancia»,

«estructura con dominante»— cuyas solicitudes de naturalización deberían ser rechazadas.

Ya hemos señalado los siguientes artificios: invención; transmutación de analogías en conceptos; trasplantes conceptuales inadecuados; y «ventriloquia» o «producción». El artificio más corriente, sin embargo, es el empleo de lecturas que son parciales o enteramente engañosas, y de maneras que no pueden ser «inocentes». Como ejemplo final, seguiremos uno de éstos. Ya hemos señalado que Althusser, en un lugar importante de su razonamiento, cita la autoridad de *Miseria de la filosofía*, obra polémica de Marx, de 1847, contra Proudhon: «¿Cómo podría realmente la sola fórmula lógica del movimiento, de la secuencia, del tiempo, explicar el cuerpo de la sociedad, en el cual todas las relaciones económicas coexisten a la vez y se sostienen unas a otras?». Esto aparece, como hemos visto (página 153), en un estadio crucial de su argumentación a favor de un modo de análisis estructural-sincrónico. No creo que haya ningún otro texto de Marx que él haya trabajado tanto. Este texto es su licencia para poseer un planetario. Es utilizado por lo menos en cuatro ocasiones significativas en *Lire le Capital* (LC, I, pp. 79, 81, 122, 134); es «expresado rigurosamente», y en «aquellas pocas afirmaciones lúcidas» Marx «nos advierte que no está buscando una comprensión del mecanismo de producción de la sociedad como *resultado* de la historia, sino una comprensión del mecanismo de producción del *efecto sociedad* a través de este resultado» (LC, I, página 81). Estos enunciados, en una obra que viene directamente después de la «ruptura epistemológica» —una de las primeras expresiones del Marx «maduro»—, tienen realmente un «alcance absolutamente decisivo», nos encaminan hacia la esencia de la revolución en la Teoría, de su descubrimiento de «la ciencia».

No está claro por qué esto es así, pero está claro que el enunciado ha de ser sostenido por su contexto. A ello debemos volver. El contexto es el capítulo segundo de *Miseria de la filosofía*, titulado «La metafísica de la economía política», empezando con algunas observaciones de método. Lo que más molestó a Marx en *La philosophie de la misère* fue la pretensión de Proudhon a un nuevo método metafísico: «No estamos dando una *historia según el orden del tiempo,* sino *según la secuencia de ideas*». En lugar de la secuencia de la historia efectiva, Proudhon propone desarrollar teorías económicas en «su *secuencia lógica* y en su *relación serial en la intelección*:

es este orden el que nos preciamos de haber descubierto» (Proudhon, OC, VI, p. 162).

Varias observaciones de Marx desarrollan, con mucho énfasis, distintos aspectos de la misma objeción: el carácter metafísico y ahistórico del método de Proudhon. Economistas burgueses han desarrollado «la división del trabajo, el crédito, el dinero, etc., como categorías fijas, inmutables, eternas», pero «sin explicar ... el movimiento histórico que les dio origen». Proudhon toma estas categorías (de los economistas) como dadas, y aspira a colocarlas en un nuevo orden secuencial, en una relación serial en la intelección:

> La materia prima de los economistas es la vida activa, vigorosa del hombre; la materia prima del señor Proudhon es los dogmas de los economistas. Pero en el momento en que dejamos de dar caza al movimiento histórico de las relaciones de producción, del cual las categorías no son más que las expresiones teoréticas ... nos vemos forzados a atribuir el origen de estos pensamientos al movimiento de la pura razón. (Ibid., p. 162.)

Esto lo considera Marx la herejía de la metafísica. Todo es presentado no en el análisis de la realidad social e histórica, sino como una secuencia de categorías lógicas abstraídas:

> Así, los metafísicos que, al hacer estas abstracciones, piensan estar haciendo análisis, y que cuanto más se distancian de las cosas tanto más cerca creen estar del momento en que podrán penetrar en su esencia, estos metafísicos, a su vez, tienen razón al decir que las cosas de aquí abajo son bordados cuyo cañamazo está constituido por las categorías lógicas.

(Nos movemos incómodamente en nuestros asientos y nos acordamos del «efecto de sociedad» y de los seres humanos como *Träger* o vectores: como bordados sobre el cañamazo de la estructura.) Marx sigue tronando:

> Si todo lo que existe, todo lo que vive sobre la tierra y en el agua puede ser reducido por la abstracción a una categoría lógica, si el entero mundo real puede ser así anegado en un mundo de abstracciones, en el mundo de las categorías lógicas, ¿quién ha de sorprenderse de ello?
>
> Todo lo que existe, todo lo que vive sobre la tierra y en el

agua existe y vive sólo por algún tipo de movimiento. (Ibid., página 163.)

Proudhon por lo menos había advertido esto. Y trataba de aprehender el movimiento dentro de sus categorías por medio de un tosco despliegue de la dialéctica hegeliana. Pero lo que hizo fue abstraer el movimiento mismo en una serie de categorías lógicas:

> Aplíquese este método a las categorías de la economía política, y se tendrá la lógica y la metafísica de la economía política, o, en otras palabras, se tendrá las categorías económicas que todo el mundo conoce traducidas en un lenguaje poco conocido que las hará parecer como si acabaran de florecer en un intelecto de pura razón; hasta tal punto parecen estas categorías engendrarse unas a otras, estar ligadas y entreveradas una con otra por la acción misma del movimiento dialéctico. (Ibid., p. 165.)

Ahora estamos empezando a comprender por qué Althusser mantuvo su mano tan firmemente abierta tapando el texto de la *Miseria de la filosofía*, y nos permitió sólo leer entre sus dedos entreabiertos una sola frase. Pero para comprender el contexto de esta frase y, por consiguiente, lo que Marx quiso decir, tenemos que retroceder por un momento del capítulo segundo («El método») al capítulo primero, donde Marx aborda directamente la cuestión del concepto de valor de Proudhon. Éste trata de explicar la génesis del valor de cambio no mediante su génesis histórica real, sino en su génesis dentro de una secuencia de categorías lógicas: la «historia» es la de la génesis de las *ideas* en una «relación serial de la intelección». Proudhon presenta esta secuencia de esta manera:

> Como un muy elevado número de las cosas que necesito son ofrecidas por la naturaleza sólo en cantidades moderadas o incluso no son ofrecidas en absoluto, me veo obligado a contribuir en la producción de lo que me falta. Y como que no puedo emplear mi trabajo en tantas cosas, *propondré* a otros hombres, colaboradores míos en varias funciones, que me cedan una parte de sus productos a cambio de productos míos. (Proudhon, cit. en ibid., página 111.)

(Como Marx advierte en alguna otra parte, ésta es una típica idea pequeñoburguesa de las relaciones económicas: el «yo» es un peque-

ño maestro sombrerero o fundidor de bronce que intercambiaría de esta manera si el estado, los impuestos y los privilegios feudales no interfirieran.)[17] A partir de esta «secuencia lógica» (una «historia», pero una historia sólo en las ideas o en la ideología) Proudhon deriva la división del trabajo. Como Marx observa, «"un hombre" sale para "proponer a otros hombres ..." que practiquen el intercambio», pero Proudhon no ha explicado la génesis de esta propuesta, «cómo este individuo solo, este Robinson, tuvo repentinamente la idea de hacer "a sus colaboradores" una propuesta del tipo *conocido*, y cómo estos colaboradores la aceptaron sin la menor protesta» (ibid., página 112). Esto es una muestra de lo que Proudhon describe como su «método histórico y descriptivo» (ibid., p. 113). La secuencia lógica de categorías, engendrando cada una a la siguiente en una serie, puede entonces ser colocada en un pequeño globo denominado «yo», y este globo puede entonces ser hinchado con retórica hasta que se convierta en «la razón impersonal de la humanidad», o, en otro lugar, en «Prometeo», que, «saliendo del seno de la naturaleza», se pone a trabajar y, «en su primer día», su producto «equivale a diez»: «El segundo día, Prometeo divide su trabajo, y su producto llega a ser igual a cien. El tercer día ... Prometeo inventa máquinas, descubre nuevas utilidades en los cuerpos, nuevas fuerzas en la naturaleza ...» (Proudhon, cit. en ibid., p. 157). Pero esto es invertir la secuencia histórica real, y para darse cuenta no hace falta repasar la crítica hecha por Marx:

> El trabajo es organizado, es dividido de maneras diferentes según los instrumentos que tiene a su disposición. El molino manual presupone una división del trabajo distinta que el molino de vapor. Así, pues, es un insulto a la historia querer empezar con la división del trabajo en general, con objeto de llegar después a un instrumento específico de producción, la maquinaria. (Ibid., p. 183.)

En este sentido, es la máquina la que (históricamente) «descubre» la división del trabajo y determina sus formas particulares.[18] No podemos

17. He examinado la base experiencial de estas creencias en *The making of the English working class*, cap. 6, par. 3 y 4.

18. Pero sólo *en este sentido*. El famoso aforismo de Marx («el molino manual da lugar a la sociedad con el señor feudal; el molino de vapor a la sociedad con el capitalista industrial») surge en el contexto de esta polémica;

examinar provechosamente la producción de riqueza «sin las condiciones históricas en las cuales ha tenido lugar». ¿Restituye esto a «Prometeo» a la historia, y qué es lo que resulta ser?

> Se trata de la sociedad, de relaciones sociales basadas en antagonismos de clases. Estas relaciones no son relaciones entre individuo e individuo, sino entre obrero y capitalista, entre campesino y terrateniente, etc. Elimínense estas relaciones y quedará aniquilada la sociedad toda ... (Ibid., p. 159.)

Así, pues, toda la *Miseria de la filosofía*, una notable y convincente obra polémica, es un conjunto de variaciones sobre el tema de la metafísica ahistórica de Proudhon. Esto nos da el contexto, y de ahí el significado, de la «licencia» de Althusser fundada en una sola frase. Las categorías económicas son «las abstracciones de las relaciones sociales de producción» (ibid., p. 165). Pero estas relaciones están continuamente en movimiento, y las propias categorías son «*productos históricos y transitorios*». Proudhon trata de arrancar las categorías de su contexto, eternizarlas y luego reordenarlas como una relación serial en la intelección (ibid., p. 166). No desea presentar «la historia según el orden temporal». Esta «historia real» es, a juicio de Proudhon, tan sólo «la secuencia histórica en la que las categorías se han *manifestado* a sí mismas» (ibid., p. 169). Pero podemos aventajar a la historia real «tomando las categorías económicas ... sucesivamente, una por una» (ibid., p. 168). En consecuencia, para Proudhon «todo ocurrió en el *puro éter de la razón*» (ibid., página 169). Pero no podemos separar de esta manera las categorías económicas de su contexto, puesto que «las relaciones de producción de cada sociedad forman un todo». La relación serial de las categorías en el entendimiento que establece Proudhon le llevan a considerar «las relaciones económicas como otras tantas fases sociales, que

---

este aforismo se ha tomado como licencia para basar el determinismo tecnológico: las fuerzas productivas «dan lugar a» una u otra sociedad (Stalin, pero también, en última instancia, Althusser, Balibar, Poulantzas). Pero la afirmación sólo puede entenderse como afirmación polémica contra Proudhon, para quien la división del trabajo procede de la idea («yo propongo») en una secuencia racional que lleva al taller y de allí a las máquinas: véase esp. *Collected works*, VI, pp. 178-190, y *Selected correspondence*, p. 10 (el texto íntegro de la carta a Annenkov en 1846 es un soberbio resumen de *Miseria de la filosofía*).

se engendran una a otra, que resultan la una de la otra como la antítesis de la tesis, y que realizan en su secuencia lógica la razón impersonal de la humanidad». Pero no podemos analizar las relaciones productivas, las relaciones económicas, como si fueran este tipo de series, puesto que todas las relaciones (y las categorías) coexisten y se presuponen las unas a las otras. Las debemos tomar juntas como un solo conjunto. Para llegar al valor, Proudhon «no podía prescindir de la división del trabajo, de la competición, etc. No obstante, en la *serie* ... en la *secuencia lógica*, estas relaciones todavía no existían»:

> Al construir el edificio de un sistema ideológico por medio de las categorías de la economía política, los miembros del sistema social están dislocados. Los distintos miembros de la sociedad son convertidos en otras tantas sociedades separadas, que se solapan unas a otras. *¿Cómo podría realmente la sola fórmula lógica del movimiento, de la secuencia, del tiempo, explicar la estructura de la sociedad, en la que todas las relaciones coexisten a la vez y se sostienen unas a otras?* (Ibid., pp. 166-167; la cursiva es mía.)

Por fin hemos llegado al talismán de Althusser, la joya de «alcance absolutamente decisivo». Pero Marx no ha terminado. En las siguientes observaciones avanza hacia ulteriores etapas. Proudhon ha dislocado los «miembros» del sistema social, mostrando éstos como «sociedades» separadas —producción, cambio, un sistema monetario, distribución— que se solapan unas a otras en una secuencia lógica, categorial. Tenemos que recomponer la articulación de estos miembros y ver cómo actúan juntos. Pero ¿cómo vamos a hacer esto, a no ser dentro de la «historia real», la historia dentro de la cual estas relaciones fueron engendradas? Cuando hacemos tal cosa, volvemos al punto de origen de la materia prima de los economistas: «la vida activa, vigorosa, del ser humano». Y cuando actuamos así, la ilusión de la economía burguesa —que la sociedad es un efecto de las categorías y que los seres humanos son los portadores de estructuras— resulta por fin disipada:

> Nos vemos necesariamente obligados a examinar minuciosamente qué aspecto tenían los hombres en el siglo XI, qué aspecto tenían en el XVIII, cuáles eran sus respectivas necesidades, sus fuerzas productivas, sus modos de producción, las materias primas de su

> producción, en suma, cuáles eran las relaciones entre el hombre y su semejante que resultaban de todas estas condiciones de existencia. Y llegar al fondo de todas estas cuestiones, ¿qué es sino trazar la historia real y profana de los hombres de cada siglo y presentar esos hombres a la vez como los autores y los actores de su propio drama? (Ibid., p. 170.)

¿Hace falta alguna explicación adicional? Los argumentos, igual que las relaciones de producción, forman un todo. No podemos separar un solo miembro, y menos aún si se trata de un miembro minúsculo (una frase), de la falange superior de un dedo meñique. El razonamiento de Marx no es en absoluto un razonamiento contra el «historicismo»; es un argumento a favor de un análisis histórico integrador contra la desintegradora «*sola* fórmula lógica» de Proudhon, como relación causal de categorías. Además, ahora podemos comprender el silencio de Althusser acerca de las argumentaciones centrales de *Miseria de la filosofía.* Pues las «herejías» que Althusser desea desenmascarar —la herejía del «empirismo» («examinar minuciosamente qué aspecto tenían los hombres»), la herejía del «historicismo» («la historia real y profana de los hombres») y la herejía del «humanismo» («a la vez como los autores y los actores de su propio drama»)—, estas herejías no aparecen como la momentánea «blancura del rigor suspendido, en el breve tiempo de un destello, contrastando con la oscuridad del texto» (véase p. 165), sino que forman parte integrante del texto; *ellas son* el razonamiento mismo, *ellas son* el trueno y el relámpago arrojados contra la oscuridad de Proudhon.

Además, basta con efectuar una pequeña operación sobre el texto de Marx —reemplazando en cada caso el nombre de Proudhon por el de Althusser— para que pueda leerse como una sostenida polémica premonitoria contra la «Teoría» de este último. Cierto es que Althusser ha substituido la lógica secuencial de Proudhon por una lógica inconsecuente. Pero los ataques dan en el blanco en cada caso: la fijeza de las categorías, el engendrar categorías mediante la pura razón más que mediante el análisis histórico, la herejía metafísica de pensar que las categorías engendran a la sociedad y a los hombres como si fueran efectos suyos, la «novedad» mixtificadora del vocabulario, la reorganización de la historia real dentro de una lógica categorial más propia «como desarrollo de formas» (en que la estructura engulle el proceso), el método desintegrador que fragmenta

un todo en «miembros» («niveles», «instancias»), y la manipulación de estos miembros en un éter de pura razón con independencia de las especificidades de tiempo histórico y de clase. Yendo a la oficina de autoridades a sacar este texto, el señor Althusser ha cometido un grave error. Lo que él suponía que era un permiso para entretener al público con su planetario era en realidad un mandamiento judicial para suprimir a su propio perro, «la práctica teórica». Y el mandamiento lleva la firma «Karl Marx». Y el mandamiento ha de ser ejecutado por el público, al instante, si Althusser se niega. Pues el perro ha mordido ya a la filosofía y a la sociología, y les ha transmitido la rabia.

Una observación final. La formularemos en forma de un interrogante. ¿Cómo tiene Althusser el *cuello*?

XIII. «HUMANISMO» Y «MORALISMO»

¡Cuántas páginas empleadas ya! Y sin embargo sólo hemos seguido el rastro de dos de los ogros de Althusser, el «historicismo» y el «empirismo», hasta sus guaridas. Todavía acechan en alguna parte del bosque dos monstruos aún más horribles: el «humanismo» y el «moralismo». Pero no creo que necesitemos tantas páginas para dar con ellos. Como hemos visto (en p. 63), una pelota baja por la ladera de la colina por su propia energía y voluntad. Todas las subsiguientes afirmaciones de Althusser bajan rodando de la misma manera, una vez que él las ha colocado en esta cumbre idealista.

Debería también estar claro, a estas alturas, que estas proposiciones pertenecen no al campo de la razón o de la «ciencia», sino a la ideología; y por consiguiente que podemos despacharlas algo más expeditivamente. Que los hombres y mujeres no son agentes en su propia historia, sino *Träger* —portadores de estructuras, vectores de procesos— es algo que se sigue necesariamente del concepto de «proceso sin sujeto». Suponer otra cosa equivale a caer en el pecado del «humanismo». El primer anatema elaborado de Althusser contra este pecado apareció en el artículo titulado «Marxismo y humanismo», de 1964. ¿Por qué apareció *entonces*?

Vamos a verlo.

Pero para verlo debemos ponernos por unos momentos en la piel de un historiador. Estoy seguro de que mis lectores más críticos no me acusarán de haber confundido, hasta este momento, la Teoría con la sociología de la ideología. Nuestra crítica ha sido «rigurosa», «desde dentro de la Teoría» y su «discurso de la demostración». Bien, durante casi todo el tiempo. No se ha permitido la intromisión de una sola sílaba referente a lo partidista o lo personal. O, mejor dicho, se ha permitido muy pocas veces.

Ahora, sin embargo, no sólo debemos admirar el planetario de

Althusser (cosa que seguiremos haciendo), sino que debemos preguntar también por qué se hizo, y a quién aspiraba a entretener. Pero, antes que nada, *vayamos al texto.*

Así es como empieza:

> Hoy el «humanismo» socialista está a la orden del día.
> Al entrar en la etapa que va a conducirla del socialismo ... al comunismo ... la Unión Soviética ha proclamado el slogan: Todo para el Hombre, y ha introducido nuevos temas: libertad del individuo, respeto de la legalidad, dignidad de la persona. (PM, página 227.)

«Esto es un acontecimiento histórico», sigue diciendo Althusser. Es premonitorio de un diálogo entre comunistas y hombres de buena voluntad «que se oponen a la guerra y a la pobreza. Hoy incluso la pista que lleva al Humanismo parece llevar al socialismo». Pero esto es sólo una *apariencia.* En realidad, el humanismo («el Hombre») es un execrable concepto ideológico burgués, y un concepto del cual el propio Marx fue víctima en sus manuscritos de juventud. Se liberó de este concepto en el curso de su confrontación con Feuerbach; la argumentación (que es la de Engels en *Ludwig Feuerbach*) es demasiado conocida para repetirla aquí. Detrás de las grandilocuentes expresiones de «humanidad» se ocultaba la explotación del proletariado por la burguesía. De ahí que el «humanismo» proletario revolucionario sólo podía ser un «humanismo de clase»: «durante más de cuarenta años, en la URSS, a través de luchas gigantescas, el "humanismo socialista", antes de expresarse en términos de libertad de la persona, se expresó en términos de dictadura de clase» (PM, p. 227). Pero «el final de la dictadura del proletariado en la URSS inicia una segunda fase histórica»: «En la URSS los seres humanos son realmente, a partir de ahora, tratados sin ninguna distinción de clase, esto es, como *personas.* Así, *en la ideología* vemos que los temas del humanismo de clase dejan paso a los temas del humanismo socialista de la persona» (PM, p. 228).

Muy hermoso. Pero antes de que podamos encargar un surtido de la misma mercancía para nosotros mismos, se nos recuerda severamente que es un producto no de la Teoría sino de la *ideología.* La ideología «*es como tal una parte orgánica de toda totalidad social*». Nos guste o no nos guste, incluso los estados socialistas han de tener «ideología». «Las sociedades humanas segregan ideología como el ele-

mento mismo y la atmósfera indispensable para su respiración y su vida históricas» (PM, p. 238). Pero esta particular cepa ideológica no puede ser exportada de la URSS; realmente, es una semilla preparada sólo para condiciones siberianas. La perspectiva para la URSS es la de un «mundo que abre ante los soviéticos el espacio infinito del progreso, de la ciencia, de la cultura, del pan y de la libertad, del libre desarrollo, un mundo que puede existir sin sombras ni tragedias» (PM, p. 245). Pero éste es el mundo de ellos, no el nuestro: «los temas del humanismo socialista (desarrollo libre del individuo, respeto de la legalidad socialista, dignidad de la persona, etc.) son la manera en que los soviéticos y otros socialistas *viven* las relaciones entre ellos mismos y estos problemas, es decir, las *condiciones* en que se plantean» (PM, p. 246). Si vivimos en condiciones diferentes, no podemos cosechar los mismos cultivos. En «China, etc.», por ahora sólo puede crecer un «humanismo de clase» (PM, p. 228). ¿Y qué pasa con el Occidente capitalista? Es muy claro que la cepa no puede ser importada. Pues se transmutaría con el traslado, y crecería, en estas condiciones, como un virulento brote burgués de anticomunismo. Crecería no como algo socialista, sino como la vieja noción ideológica de «Hombre». Pues no debemos olvidar ni por un instante la diferencia entre ideología y ciencia, y que «la frontera que separaba la ideología de la teoría científica fue cruzada hace aproximadamente ciento veinte años por Marx» (PM, p. 257). «Desde el punto de vista estricto de la teoría, por consiguiente, uno puede y debe hablar de un *antihumanismo teórico de Marx*» (PM, p. 236).

> Para decir las cosas de un modo simple, el recurso a la moral, profundamente arraigado en toda ideología humanista, puede desempeñar el papel de un tratamiento imaginario de los problemas reales. Estos problemas, una vez *conocidos*, se plantean en unos términos precisos: se trata de problemas de organización de las formas de la vida económica, de la vida política y de la vida individual. (PM, p. 258.)

A estos problemas hay que aplicarles «*su nombre científico*». Así vemos que en la *teoría* (mientras que en la Unión Soviética puede pasar como ideología, es decir, como retórica) el «humanismo socialista» es el viejo enemigo; se trata del par «buena voluntad» abstracta (moralismo) y «el Hombre» (humanismo) enfrente del comunismo real.

Muy hermoso, de nuevo. Pero, ¿quiénes son los *Träger* o vectores de estas horribles impurezas ideológicas? ¿Podemos contemplar el «humanismo socialista» burgués *in corpore vile* y darle una ubicación y un nombre? ¿*Quién* es el ogro?

Vamos a verlo.

Pero primeramente debemos hacer dos observaciones generales a propósito de los procedimientos de Althusser.

1) Hay un método de la «práctica teórica» que llamaré *factor canguro.* Ya hemos advertido anteriormente (pp. 62-63) que este tipo de idealismo, dado que prohíbe todo trato empírico efectivo con la realidad social, queda a disposición, atado de pies y manos, del más vulgar empirismo. Es decir, puesto que no puede conocer el mundo, el mundo debe ser asumido en sus propias premisas. ¿Y cuál es ese mundo, sino las manifestaciones y los prejuicios más vulgares de «lo que todo el mundo sabe»? De ahí que el práctico teórico se mueva dando saltos descomunales a través de los elementos conceptuales, con las más graciosas contorsiones del pensamiento; y mientras salta, efectúa las más elegantes vueltas acrobáticas y da manotazos al aire con ademanes sublimes. Pero una que otra vez (puesto que la ley de la gravedad no puede ser ignorada indefinidamente) se viene abajo: ¡plas! Aquello sobre lo que cae es una suposición acerca del mundo. Pero no se demora sobre esta suposición, la husmea, saborea el césped. ¡Hop! Ya vuelve a saltar por los aires.

Pido excusas. La analogía es burdamente injusta para los canguros, que avanzan saltando con actitud deliberada hacia un objetivo, mantienen sus patas pulcramente en su sitio y de vez en cuando se paran, comen y contemplan el mundo. La Teoría, en cambio, salta y salta sin parar, incluso en la negra noche estalinista.

Naturalmente, si el lector comparte ya todo el «sentido común» de Althusser —que la Unión Soviética en 1964 era un país que vivía las cuestiones de la dignidad de la persona, el libre desarrollo del individuo, el respeto por la legalidad, etc., con «perspectivas infinitas» de progreso, un mundo «sin sombras ni tragedias»—, entonces mi analogía es una pérdida de tiempo con respecto a él. Y hubiera hecho mejor dejando de leer este ensayo, ya que estas perlas no son para él.

Hablaremos más adelante del *factor canguro.*

2) Veamos la segunda observación. La práctica teórica de Althusser puede definirse como una controversia sin adversario. A lo

largo de las páginas de *Pour Marx* y *Lire le Capital*, sus antagonistas casi nunca son definidos (salvo en algunas alusiones, en notas a pie de página). La práctica es de monólogo, no de diálogo, *en el interior* del *corpus* de los conceptos marxistas. Pero esto no es estrictamente cierto. En algunos temas los oponentes están definidos, y son: el joven Marx, Hegel, el Marx maduro (sus vacíos y sus faltas de rigor), el pobre viejo Engels y Gramsci. (No voy a hacer ahora ningún inciso para defender a este pensador creativo, aunque ambiguo; no necesita mi defensa, y además tiene ya suficientes defensores.) Dejando de lado estos elementos de argumentación —argumentación que es «producida»—, nos las habemos no con monstruos concretos —o sea, con adversarios que en un lugar dado han desarrollado argumentos determinados—, sino con un *monstruismo* genérico. Nos las habemos con un «empirismo» sin empiristas, con un «historicismo» sin ninguna atención a los historiadores, y ahora nos las habemos con un «humanismo» y un «moralismo» sin rostro. Pero no importa; no podemos ver a estos monstruos por una razón muy clara: porque están escondidos en la densa maleza del bosque de la «ideología burguesa».

Pero entonces ocurre algo muy extraño. Repentinamente, en 1972, un monstruo sale del bosque arrastrando sus patas, deslumbrado y confuso en la desacostumbrada luz del día. Apresuradamente se reúne a su alrededor un auditorio comunista ortodoxo. Y entonces, en la arena de la Teoría se escenifica un supremo torneo, con un adversario *de carne y hueso*: el doctor John Lewis.

Y ¿por qué tuvo que elegir este adversario y no otro? Vamos a verlo.

¿Quién era John Lewis? Althusser tuvo el capricho (pues incluso al rigor deben permitírsele pequeñas bromas) de presentarlo como a un filósofo de aire juvenil —tal vez un «hombre de buena voluntad» que estaba *intentando* ser marxista pero que no había superado la influencia de Sartre—,[1] y no como lo que era en realidad: el más veterano guardián de las tablas de la ley ideológica del partido comunista británico. Entre 1945 y 1956, en la época del más duro estali-

1. Véase Ensayos, p. 124, n. 8, donde Althusser apuesta sobre la «debilidad hacia Jean-Paul Sartre» que siente Lewis. Pero tal vez esto no era un chiste: quizás Althusser es uno de los que cree que ningún inglés puede tener jamás ninguna idea, por mala que sea, salvo que proceda de un filósofo francés.

nismo, Lewis fue director del órgano intelectual del partido, *The Modern Quarterly*. Los jóvenes son crueles, ahora soy suficientemente viejo para saberlo. Y sin duda yo y mis amigos más cercanos del partido comunista en aquella época nos forjamos una imagen bastante cruel de Lewis, viendo en él a un superintendente dentro de la policía ideológica de King Street, junto con Burns, Dutt, Garman, Klugmann y compañía. Es decir, en asuntos intelectuales y culturales, él era como dos puntos fijos entre los cuales siempre podía trazarse una «línea correcta». Su propia especialidad —y él siempre se reservaba un espacio generoso en las páginas de la revista— era el sermoneo sobre comunismo y ética, moralidad y humanismo.

Ahora bien, esto, a primera vista, parece adecuarse exactamente a las exigencias de Althusser: Lewis se toma como la triple personificación del monstruo «dogmatismo», del monstruo «humanismo» y del monstruo «moralismo». Estos tres monstruos, de origen burgués, se habían escapado de su morada habitual deslizándose inadvertidamente en el bosque del *estalinismo*. Al desenmascarar a Lewis, Althusser llevaba incluso más lejos su largo y riguroso proyecto de desenmascarar la «desviación estalinista». Y era más fácil para él escoger para este propósito un blanco más veterano del partido comunista británico (que los dirigentes del PCF siempre han despreciado) que un monstruo en su propio partido, que siempre podía darle algún mordisco a cambio. Además, Althusser podía así presentarse a sí mismo como muy avanzado para su rezagada época, en la vanguardia de la Teoría: «En *Pour Marx* —es decir, en 1965— yo ya escribía sobre Stalin, sobre el XX Congreso del partido comunista soviético y sobre la división del movimiento comunista internacional. John Lewis, por su parte, escribe como si Stalin jamás hubiera existido» (Ensayos, p. 36).

Pero de hecho esto no es en absoluto un torneo. Es una carrera entre dos canguros que corren *en la misma dirección*. Es cierto que mientras corren los canguros emiten sonidos diferentes, en idiomas nacionales diferentes; pero, dado que ahora se admite que cada país tenga su propio marxismo «nacional», ¿por qué no debería admitirse un «anglomarxismo»? Si se permite que el francomarxismo pronuncie en tonos cartesianos, las *leçons* de la *raison*, ¿por qué no pronunciaría el anglomarxismo, con los tonos del órgano de una capilla unitaria o teosófica, las homilías del hombre moral? Pero ambos canguros brincan al mismo ritmo, siguen la misma senda y van

a parar de vez en cuando, ¡*plas*!, en los mismos terrones de un «sentido común» no sometido a crítica: el partido, el marxismo-leninismo, y unas asombrosas ilusiones respecto a la historia y a la realidad contemporánea de la Unión Soviética.

Lo que Althusser dice respecto al «humanismo» burgués como ideología y respecto al «humanismo de clase» proletario (materializado en la dictadura del proletariado en la Unión Soviética, materializada en el partido, guiado por la ciencia marxista) es *exactamente* lo mismo que Lewis decía en los años del estalinismo más duro, y lo que decía con exclusión de cualesquiera otros temas. Éste era el objeto de Lewis. En 1946 («La gran confusión moral») empezó a saltar en el mismo punto en que Althusser inició su carrera en 1964. «Las estimaciones más sobrias de los logros soviéticos», basadas en los informes de «los investigadores más cautos», ponen de manifiesto «un respeto por la personalidad, un logro de libertad respecto a las necesidades y la inseguridad, una igualdad de oportunidades, que ha llenado al pueblo soviético de ilimitada confianza y esperanza». Y Lewis vio que todo esto estaba ya en el orden del día con motivo de la nueva constitución soviética, en 1936, en la cual Stalin proclamó «la igualdad de derechos para los ciudadanos», asegurada por garantías legales. No dejó de conducirnos a través de la misma rutina feuerbachiana. «La ética sólo puede entenderse en función de los intereses de clase que está llamada a servir»; «para hacer efectivo un ideal, debe convertirse en el ideal de una clase, es decir, debe expresar el interés efectivo de una clase» («Marxismo y ética», 1950). Aquí tenemos el «humanismo de clase» de Althusser.

De ahí también el nuevo humanismo del socialismo realizado. Éste no surge «de principios metafísicos, o de la aceptación de algún ideal utópico o de un conjunto de principios morales abstractos». Al contrario, debe verse, como la «ideología» de Althusser, como «el aspecto moral de un modo de producción particular». Ésta es la base de «la nueva moralidad» en Rusia («La complexión moral de nuestro pueblo», 1951). Pero igual que en Althusser de nuevo —pues están todavía los dos *arriba*, en el aire, en la cúspide de su elegante trayectoria—, hay la misma severa prohibición de importar, al mundo capitalista, «la nueva moralidad» bajo la forma de principios abstractos. «Es sobre el trasfondo del completo colapso moral de la sociedad burguesa donde debemos colocar la mala conciencia que proyecta toda la perversidad de la que es culpable sobre el nuevo

y más noble mundo que está naciendo.» Hay que hacer ver que «los denodados adalides de los principios eternos» llevan las ropas del «interés de clase debajo del disfraz de los valores absolutos». En cambio, no hay ninguna necesidad de que el proletariado se ponga este disfraz, pues «la realización de los fines proletarios hace posible por vez primera una moralidad verdaderamente humana». Esto se logra «mediante una victoria *de clase*, inspirada por una moralidad *de clase* ... No hay ninguna otra vía por la cual pueda ser realizada una moralidad por encima de las clases».

Es aquí donde los ademanes y tonos de Lewis y Althusser (ambos todavía *en el aire*) divergen un poco; los acentos de la *raison* se enfrentan a los de la plenitud moral:

> Debido a que los obreros saben que luchando por su propia emancipación están luchando por la humanidad, el impulso ético que está detrás de su movimiento supera con mucho tanto en pureza como en intensidad al que inspiró todos los sistemas anteriores de ética de clase y se convierte en una de las más potentes de esas fuerzas activadoras y movilizadoras que desempeñan, como ha subrayado Stalin, un papel tan vital en el desarrollo de la sociedad («Marxismo y ética.»)

Ahora nuestros dos moralistas vuelven al suelo, y no muy lejos del punto desde el cual empezaron. Este suelo, para Althusser, es un mundo soviético «con perspectivas infinitas de progreso», un mundo «que puede existir sin sombras ni tragedias». Es cierto que designan a esta utopía con nombres diferentes: para Althusser es el mundo de la Teoría Realizada, de la Ciencia Encarnada; para Lewis es el mundo del Hombre Realmente Humano.

> Por estar imbuidos de una moralidad que los lleva *a respetar a la gente y a preocuparse por ella*, los miembros destacados de la comunidad soviética han salido adelante en su gran tarea. Deben mucho de esta actitud exquisitamente humana a Stalin, cuya profunda sabiduría y amplia humanidad ha inspirado durante mucho tiempo al partido, como ahora inspira al estado del cual es el guía. Su ética y toda la finalidad moral del estado soviético están bien resumidas en su emocionante declaración del supremo valor de la personalidad humana. «Nuestros dirigentes —dice— deberían desplegar la actitud más solícita hacia nuestros obreros ... Debemos aprender a valorar a la gente ... Ya es hora de darse cuenta de que

> de todo el capital de valor que posee el mundo, el más valioso y decisivo es la gente.» («La complexión moral de nuestro pueblo.»)

Y ¿cuándo dijo esto Stalin? En su alocución a los graduados de la Academia del Ejército Rojo en 1935. Fue una desgracia que tantos de aquellos graduados resultaran ser, en los dos años siguientes, no «gente», sino «elementos extraños», *Träger* de una conspiración capitalista, que merecieron ser liquidados.[2]

Lewis era entonces un canguro muy manso y comedido. La retórica era diferente en ambos autores («hombre»/«masas»; «ideología» socialista/nueva moralidad); pero los razonamientos y supuestos esenciales de los dos eran los mismos. ¿Cómo es posible, entonces, que John Lewis se arrastrara en 1972 como el ogro del «humanismo», saliendo del bosque de la ideología burguesa? Y ¿cómo es posible que las argumentaciones de Althusser, iniciadas en 1964, hayan podido ser presentadas como el comienzo de una rigurosa crítica de la «desviación estalinista», mientras que Lewis, formulando *las mismas argumentaciones* en los años comprendidos entre 1946 y 1956, debería considerarse como un ejemplar de esa desviación? Y ¿por qué todo el torneo, y el campo en que se libra, parecen tan irreales?

Vamos a verlo.

Lamento ser tan tedioso. Estas últimas páginas me aburren indeciblemente. Pero estoy tratando de desenredar una enmarañada madeja de lana. Y estoy tratando de hacerlo con paciencia, para provecho de una generación que se considera a sí misma «postestalinista» (pero que muchas veces *no lo es*), cuyo «rigor» le ha permitido repudiar, junto con el «historicismo», el más elemental conocimiento del pasado inmediato del movimiento comunista, en Rusia, en Gran Bretaña y en Francia. Este desconocimiento permite que, día tras día, sean víctimas de un embaucamiento en virtud del cual un estalinismo restaurado se presenta como antiestalinismo, y la prolongada, explícita y ardua crítica del estalinismo, sostenida en mil lugares y a través de mil luchas en la izquierda, es presentada como «ideología burguesa». El torneo entre estos dos mellizos idénticos, *dog-*

2. «The great moral muddle», *Modern Quarterly*, I, 4 (otoño 1946); «Marxism and ethics», V, 3 (verano 1950); «The moral complexion of our people», VI, 1 (invierno 1950-1951); «Science and religion», VIII, 4 (otoño 1953).

matism y *dogmatisme*, fue simulado por Althusser para prolongar el fraude.

Todo se hace con ayuda de espejos. Hemos sido introducidos en la cámara de un ilusionista. Volvamos al artículo de 1964: ¿por qué juzgó entonces Althusser necesario desmixtificar el «humanismo socialista»? ¿Era a causa de algún grave error ya cometido por John Lewis? No; por lo que yo sé, Lewis no acostumbraba a emparejar estos dos vocablos. Pero las palabras evocan un tenue recuerdo en mi mente. Pues hubo otras gentes, muchas otras gentes con posiciones destacadas en el movimiento comunista internacional, que denunciaban el «humanismo socialista» entre 1956 y 1964. Así, recuerdo a Arnold Kettle, el representante caracterizado de la cultura británica en el comité ejecutivo del partido comunista británico, denunciando a esas «gentes de clase media ... que declaman pomposamente una sarta de piadosas generalizaciones sobre el humanismo socialista».[3] Con la expresión «gentes de clase media» no se refería sin duda a él mismo, ni a John Lewis, ni siquiera a Althusser, que en 1964 daba su aprobación tácita al término, aunque sólo como *ideología* y sólo en la Unión Soviética.[4] En cada parte, los espejos se reflejan unos a otros; pero cada uno de ellos está vacío; y en ninguno de ellos hay visible ningún ogro.

Y luego, al forzar mi mirada y mirar resueltamente en el espejo más próximo, tuve la terrible revelación. Allí veo el rostro hinchado y los colmillos descubiertos del más horrible de los ogros. ¡Soy yo mismo! El señor Althusser me ha hecho el honor incomparable de dirigirme un artículo *¡a mí!*

Los lectores me perdonarán el egotismo de la hipérbole. Naturalmente, no podemos suponer que una publicación salida de Yorkshire hubiera podido despertar la atención en París. Pero desde 1957 yo era codirector de una revista, *The New Reasoner*, subtitulada «Publicación trimestral de humanismo socialista». Y en el primer número de este periódico yo era autor de un artículo sobre «El humanismo socialista», largo e inmaduro pero —a mi juicio— en

3. Arnold Kettle, «Rebels and causes», *Marxism Today* (marzo 1958).

4. En el glosario a la edición inglesa de *Lire le Capital*, que sugiere que «la *ideología* de una sociedad socialista puede ser ... un "humanismo de clase" proletario», Althusser condesciende a interpolar una nota restrictiva: «expresión que obviamente utilizo en un sentido provisional, medio crítico», p. 314.

lo esencial acertado, que era muy concretamente una crítica de la ideología y de la práctica del estalinismo.[5] Formaba parte de una discusión internacional y, si no alcanzó París, sí en cambio llegó a Moscú. Pues recibí más de un elogio de teóricos soviéticos. Así en la revista *Octubre* (1958) se me destacó con una recomendación especial:

> Uno de estos cruzados ... es Edgar Thompson, el reconocido líder de los revisionistas británicos, en otro tiempo director de *The Reasoner*, la revista que cayó tan pronto en el olvido [fue mandada cerrar por el comité ejecutivo del PC británico. *Nota de E. P. T.*], y ahora director de *The New Reasoner*, de infausta existencia hoy ...

Mi artículo sobre «El humanismo socialista» era objeto de una atención particular: «Thompson repite difamaciones ... que son servidas bajo una u otra forma por revisionistas de todo pelaje».[6] En *Novy Mir* (1958) los elogios eran aún más emocionantes. La revista del «humanismo socialista» era presentada como publicación dirigida por «un grupo de renegados»: «los plumíferos venales que escriben en la prensa imperialista reaccionaria podrían perfectamente entablar demanda contra el autor por plagio: Thompson repite asiduamente sus fantasías sobre el "estalinismo", el "zdanovismo", sobre la supresión del individuo en la URSS; fervientemente reclama nada menos que una "rebelión" contra la ideología soviética». «Como todos los traidores ... como todos los renegados y anarquistas», E. Thompson usa el término humanismo socialista como

> una cortina de humo ... para proclamar la identidad de la moral proletaria de clase con «una actitud administrativa, burocrática, despótica hacia los seres humanos». Llamando a una rebelión «contra la inhumanidad», este calumniador filosofante contrapone de todas las maneras posibles el «hombre en general» abstracto a la sociedad, a la colectividad, al partido comunista. Las invocaciones de largo alcance a favor de algún tipo de «humanismo socialista» supuestamente nuevo concluyen con la siguiente declaración: «Es un *humanismo* porque coloca una vez más a los hombres y mujeres reales en el centro de la teoría y de la aspiración socialistas,

5. Me propongo publicar una versión revisada y abreviada de esto en *Reasoning*, vol. 2.

6. *New Reasoner*, 7 (invierno 1958-1959), pp. 143-148.

en lugar de las abstracciones solemnes —el Partido, el Marxismo-Leninismo-Estalinismo, los Dos Campos, la Vanguardia de la Clase Obrera— tan caras al estalinismo».[7]

Tal vez —ya que los ogros son de notoria vanidad— puedo citar aun la siguiente frase (omitida por *Novy Mir*), que expone algo más de mi horrible proyecto: «Es *socialista* porque reafirma las perspectivas revolucionarias del comunismo y la fe en las potencialidades revolucionarias no sólo de la raza humana o de la dictadura del proletariado, sino de los hombres y mujeres reales».

Aquí mi rostro se muestra con toda su asquerosidad, desfigurado por la perversidad del renegado y babeando saliva burguesa. Cabe señalar también que el señor Ozerov, el talentudo teórico de *Novy Mir*, anticipó el método expositivo de Althusser: «este calumniador filosofante contrapone ... el "hombre en general" abstracto a la sociedad», aunque la verdad es que yo había contrapuesto «los hombres y mujeres reales» a las abstracciones tan caras al estalinismo. Mis premisas eran «los hombres, no en algún tipo de aislamiento o definición irreales, sino en su proceso real y empíricamente perceptible de desarrollo bajo condiciones definidas».[8] Y muchísimos de aquellos hombres, bajo los ropajes abstractos de la ortodoxia marxista, ya estaban muertos.

Así que hablemos ya en serio: la madeja de lana se desenredó. Yo no sé quién restableció primero el uso de la expresión «humanismo socialista» como lema de la oposición comunista libertaria en 1956, aunque sin duda *The New Reasoner* la difundió en algunas partes del mundo de habla inglesa. Pero apareció simultáneamente en cien lugares distintos, y en boca de millares de personas. Fue voceada por poetas en Polonia, Rusia, Hungría, Checoslovaquia; por delegados de fábrica en Budapest; por militantes comunistas en el octavo pleno del partido polaco; por un primer ministro comunista (Imre Nagy), asesinado por sus desvelos. Estuvo en boca de mujeres y hombres que salían de las cárceles y en la de parientes y amigos de otros que jamás salieron de ellas.

Después del 4 de noviembre de 1956, cuando las tropas sovié-

7. V. Ozerov, «About proletarian humanism and abstract moralizing», extracto en *New Reasoner*, 9 (verano 1959), pp. 147-148, procedente de *Novy Mir*, 6 (1958).

8. *La ideología alemana*.

ticas entraron en Budapest, se inició una acción disciplinaria generalizada en todo el movimiento comunista internacional, con objeto de reimplantar los controles disciplinarios del estado o partido, de restablecer la ortodoxia ideológica, y en definitiva para reconstruir, en unas condiciones distintas, un estalinismo sin Stalin. Esto tuvo lugar, en circunstancias y en países diferentes, con ritmos y formas también diferentes; en un lugar, una acción policíaca tangible (Nagy fusilado, Tibor Dery encarcelado, militantes antiestalinistas de los consejos obreros de Budapest una cosa o la otra); en otro sitio, la expulsión de «revisionistas», el cierre de periódicos disidentes, la restauración de las normas estalinistas más rígidas de centralismo democrático. Junto con esto, naturalmente, hubo una acción de la policía ideológica. Se consideró que el «principal enemigo» era no el trotskismo (que constituía una tendencia subordinada dentro de la oposición), sino el «revisionismo», los «renegados», los «elementos pequeñoburgueses», y su virus ideológico era identificado como «moralismo» y ... como «humanismo socialista».

Así, pues, podemos considerar la emergencia del althusserismo como una manifestación de una acción policíaca general en el campo de la ideología, como el intento de reconstruir el estalinismo en el nivel de la teoría. Esto no quiere decir (las cosas nunca son así de sencillas) que los dirigentes del partido comunista francés designaran inmediatamente a Althusser como jefe de la policía ideológica. Lo que hicieron fue desautorizar *toda* la filosofía como territorio infectado; el lenguaje de Althusser era difícil, y su «rigor» les privaba de parte de la antigua retórica, pues el especial virtuosismo de los canguros más viejos consistía en demostrar (con las adecuadas citas de Stalin) que *cualquier cosa* que ocurriera en el mundo comunista constituía una Victoria para el Hombre. John Lewis nos lo ha mostrado. Sólo después de *Lire le Capital* (1965) y de una áspera discusión se llegó a un entendimiento, y Waldeck Rochet, secretario general de PCF, pasó un día (en junio de 1966) con Althusser, «hablando sobre Spinoza» (Ensayos, p. 104). Este entendimiento reproducía un viejo proyecto de la Ilustración. El monarca absoluto (el partido) aceptaba ser ilustrado por el *philosophe* (la Teoría).[9]

9. En contrapartida, el comité central del PCF aprobó en 1966 una resolución especial que permitía a los filósofos del partido publicar sus trabajos sin supervisión del partido.

El coste del pacto para Althusser puede apreciarse en las ligeras chapuzas efectuadas en su planetario (ambiguas confesiones de «teoricismo»), en la creciente brutalidad de sus formulaciones (ARE y AIE, «la filosofía como lucha de clases») y en sus tomas de posición como veterano militante de la verdadera lucha de clases, oliendo a la pólvora de innumerables y arduas controversias con la herejía burguesa.[10] Y también —y aquí está la sala de los espejos— con el «dogmatismo» y el estalinismo.

En este ensayo me ocupo de teoría. Trataré en otro lugar, más adelante, de la historia en sí misma.[11] Pero tengo derecho, creo, a ubicar de esta manera este problema teórico concreto. En términos de tiempo cronológico (que, como sabemos, es «ideológico»), el señor Althusser es aproximadamente seis años mayor que yo. Pero en tiempo verdadero, estructural, teorético, soy políticamente más viejo en igual número de años. Ingresé en el partido comunista en 1942, a la edad de dieciocho años. Althusser ingresó en el PCF en 1948, a la edad de treinta. No sé nada de su historia anterior —que es irrelevante para la Teoría—, salvo que fue «activo» como miembro de los Jeunes Étudiants Catholiques. Su iniciación en el movimiento comunista se produjo en un momento en que retrocedía el voluntarismo de la guerra antifascista y la Resistencia, y en que se habían congelado las estructuras rivales (políticas e ideológicas) de la guerra fría. El olor de pólvora que nos traen las alusiones a sus recuerdos no es el de «hombres que hacen su historia», sino el del «llamamiento de Estocolmo y del Movimiento de la Paz» (PM, p. 12), es decir, de un período en que la necesaria lucha por la paz era librada por los ciegos sobre una base falsa y bajo la bandera de ilusiones. Cuando las ilusiones finalmente se disiparon, en 1956, la tarea de Althusser consistió en cerrar los ojos de la gente y taponar sus oídos,

10. No trato aquí de esbozar la entera y compleja historia. Una consecuencia temprana de la influencia althusseriana se manifestó en un estallido maoísta entre sus seguidores estudiantes; luego, la posición conservadora de Althusser durante los hechos de mayo de 1968 condujo a secesiones y a herejías althusserianas. Y así sucesivamente. Estas escenas eran predecibles. Parte de la historia puede encontrarse en las vivaces apostasías de Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, Gallimard, París, 1974; Rancière, «On the theory of Ideology», *Radical Philosophy*, 7 (primavera 1974); y en Simon Clarke, «Althusserian Marxism».

11. En la introducción a *Reasoning*, vol. 3.

en dar una forma más sofisticada a la entera estructura corrompida de la falsedad.

Nunca me dejé engañar, ni siquiera por un instante, por esta estructura. Tampoco mis camaradas y amigos. Lo conocíamos desde hacía tiempo, lo conocíamos *demasiado bien.* Althusser era, para nosotros, el viejo enemigo, las razones del poder estalinista. Pero para una «generación postestalinista» el ardid ha valido. Ese riguroso crítico del «dogmatismo», del «economicismo» (entendido como le conviene a él), casi por cuenta propia (Ensayos, p. 84), se impuso a sí mismo la ardua tarea de restablecer la ciencia marxista; «*ya*» en 1965 «escribía acerca de Stalin» (ibid, p. 36). En 1972 era capaz, bajo «riesgo personal», de avanzar una «hipótesis» respecto a una «desviación estaliniana» (ibid., p. 89, etc.).

¡«Ya» en 1965! Pues entonces, *¿dónde estaba Althusser en 1956?* Sabemos la respuesta. En realidad este adverbio «ya» debería colocarme también a mí en una posición incómoda, como a todos los canguros arrepentidos: si preguntamos por 1956, ¿por qué no preguntar también por 1953, 1948, etc.? Sin embargo, ¿cómo fue tan inexplicablemente pospuesta la «crítica» de Althusser? En 1956 se «reveló» ampliamente, de manera oficial, que el estalinismo, durante décadas, había estado aplastando seres humanos como moscas —lo mismo comunistas que no comunistas—, y, nueve años más tarde, Althusser carraspeó, salió de su meditación rigurosa y musitó la palabra «dogmatismo»; después de otros siete años, volvió a carraspear y arriesgó la hipótesis de una «desviación» (¡¡«la revancha póstuma de la Segunda Internacional»!!) (Ensayos, p. 89); dos o tres años pasaron, y tuvo unas pocas palabras severas que decir sobre Zdanov y Lyssenko.[12] Pero en el otro frente ha sido en conjunto más voluble e incomparablemente más severo. El enemigo principal ha sido éste: el humanismo socialista.

No obstante, el humanismo socialista era, por encima de todo, la voz de una oposición comunista, de una crítica total de la práctica y la teoría estalinista. ¿Cómo demonios pudo prender la ilusión althusseriana, ni siquiera por un momento? Tuvo que ser sostenida por otras ilusiones, cada una espejo de la primera. Sólo tenemos ahora tiempo para admirar tres de ellas. En primer lugar estaba el

12. Véase la introducción de Althusser al libro de Dominique Lecourt, *The case of Lysenko*, New Left Books, Londres, 1977.

viejo truco (que es un círculo de espejos) consistente en identificar toda oposición, por definición, como la voz —«objetivamente»— del imperialismo reaccionario. Enunciado n.º 1: estos críticos atacan al Partido, al Marxismo, etc. Enunciado n.º 2: pero el Partido es el bien último, la garantía de la Teoría, etc. Enunciado n.º 3: luego, estos críticos son enemigos de todo lo bueno, y objetivamente son cerdos imperialistas. Así reza la suprema teoría de *Novy Mir*, así lo hace Althusser; la crítica del estalinismo, a menos que se haga en los términos prescritos por *su* teoría, procede del «más violento anticomunismo burgués y del antiestalinismo trotskista» (Ensayos, pp. 82-83). *Quod erat demonstrandum.*

En segundo lugar, tal como se refleja en la sala, la crítica es «burguesa»: «gentes de la clase media» declamando sobre el humanismo socialista. Esta crítica aparece muy a menudo en boca de personajes de la clase media aficionados a declamar (Althusser, Kettle). Como caracterización de la naturaleza social de la oposición comunista en 1956 es sin ambages una mentira. No era más cierto a propósito de los trabajadores de Poznan y de los consejos espontáneos de Budapest que iba a serlo de las iniciativas en pro de «un socialismo de rostro humano» en la Checoslovaquia de 1968.[13] Tampoco era verdad para los que constituían, en 1956, el «partido» del humanismo socialista en Gran Bretaña. Para el veterano dirigente de los mineros de Derbyshire, Bert Wynn, la solidaridad con nuestra crítica supuso (como para otros muchos) verse cortado en sus vínculos con el núcleo de sus compañeros; para el organizador profesionalizado del partido comunista en Leeds, Jim Roche, formular las posiciones del humanismo socialista significó tener que desempolvar sus herramientas y volver a su trabajo de cortador; para el delegado de mina de Ballingry, Lawrence Daly, supuso una crítica no sólo en la teoría, sino también en la práctica política, en cuanto puso en marcha la Liga Socialista de Fife y logró arrastrar con su propio

13. En Ensayos, p. 77. Althusser llegó a escribir que «el movimiento nacional de masas del pueblo checo ... merece el respeto y el apoyo de todos los comunistas», exactamente igual como «las filosofías "humanistas" de ciertos intelectuales occidentales (cómodamente instalados en sus sillones académicos o en otras partes)» merecían su crítica. ¿Dónde ha estado sentado Althusser durante los últimos años? ¿Y por qué razón el mismo fenómeno merece el respeto de los comunistas, pero en caso de que lo respeten los «marxistas humanistas» exige entonces una actitud crítica?

«discurso» agitatorio a los mineros de West Fife, de elevada conciencia política; para el dirigente de los *shop stewards* de la Briggs Motor Bodies (Dagenham), Johnny McLoughlin, supuso convocar a la creación de un «movimiento organizado de la izquierda marxista antiestalinista». De modo que aquella ilusión no es sólo una mentira, sino una mentira insolente y elitista. Y procede además de un desprecio intelectual por la inteligencia y la sensibilidad moral de la clase obrera.

En tercer lugar, esta mentira se refleja en espejos de similor y oropel dentro de la sala de los espejos. El humanismo socialista, por ser, como sabemos, burgués, no puede ser más que una recaída supina en la «ideología burguesa» (humanismo, moralismo, etc.). Esta ilusión es la más interesante desde un punto de vista teorético, puesto que es la que suele aplicarse a los intelectuales. El estalinismo bloquea toda salida de su sistema definiendo anticipadamente toda posible salida como «burguesa». Y lamentablemente el trotskismo reforzó de hecho el sistema intelectual estalinista a este respecto, al repetir las mismas leyendas y al erigir las mismas murallas. Así, cuando yo formulé en 1957 una crítica de la teoría epistemológica del «reflejo», con referencia a *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin, Peter Fryer, entonces recientemente convertido al trotskismo, declaró que yo estaba librando «un ataque resuelto contra la filosofía del materialismo dialéctico» y tomando un camino «que conduce inevitablemente a la ciénaga del subjetivismo y el solipsismo».[14] Althusser, en un condescendiente breve prólogo a la edición inglesa de *Pour Marx* («A mis lectores ingleses»), lo explica pacientemente así:

> La crítica del «dogmatismo» estalinista fue «vivida» por lo general por los intelectuales comunistas como una «liberación». Esta «liberación» dio origen a una profunda reacción ideológica, de tendencia «liberal» y «ética», que redescubrió espontáneamente los viejos temas filosóficos de la «libertad», el «hombre», la «persona humana» y la «alienación».

(Debe de ser difícil expresar de viva voz una teoría como ésta, en que a cada palabra hay que «contraer» el rostro con «guiños» de

14. Peter Fryer, «Lenin as philosopher», *Labour Review* (sept.-oct. 1957).

complicidad para «dar a entender» al lector que uno «sabe» *el significado verdadero* de estas palabras, por detrás de su «sentido» aparente.) En 1972 se había vuelto más contundente; sólo recurrió una vez a las comillas: «después del XX Congreso, una ola abiertamente derechista arrastró (por hablar sólo de ellos) a muchos "intelectuales" marxistas y comunistas, no sólo en los países capitalistas, sino también en los socialistas» (Ensayos, p. 83).[15]

Así que esto es lo que éramos todos: «una ola abiertamente derechista». Althusser aguantó casi solo ante el peligro. Escribió *Pour Marx* «para combatir el contagio que nos estaba "amenazando"». Es extraño que esta «ola derechista», este «contagio», aunque barrió a hombres y mujeres de todas las profesiones y edades, barriera más fuertemente la generación de la lucha antifascista y la Resistencia, la generación más penetrada aún por las ilusiones del voluntarismo (pensando que «hacían la historia»), la generación que a Althusser parece habérsele escapado.

He aquí, pues, el protagonista ausente con quien Althusser forcejea en *Pour Marx* y *Lire le Capital*: la rebelión antiestalinista, la crítica intelectual total que durante una época convergió bajo el lema de «humanismo socialista». Por favor, entiéndaseme bien: no estoy proponiendo el «humanismo socialista» como ortodoxia alternativa, ni como una definición adecuada de todo lo que esa crítica contenía, ni tampoco como un lema aprobado por todos los bandos. El término tiene su propia historia ambigua, y no soy tan susceptible al paso del tiempo como para desear preservarlo sumergido en un cloroformo teorético. Pero era, en todo caso, el punto al cual convergían todas esas críticas y acciones.

Éste es el objeto de la acción policíaca de Althusser, el fantasma innominado al que se dirigen sus argumentaciones. Pero al fantasma no se le admite ninguna línea escrita por su mano. Al lector

15. Hacia 1975, cuando Althusser, en una curiosa escenificación teatral, defendió su «tesis» doctoral en Amiens, su lenguaje, según lo refiere *Le Monde*, se había vuelto aún más repulsivo: «De no haber sido por el XX Congreso y por la crítica del estalinismo por Jruschov y la subsiguiente liberalización, nunca habría escrito nada ... El blanco de mis ataques estaba por consiguiente claro: aquellos delirios humanistas, aquellas enfermizas disertaciones sobre la libertad, el trabajo o la alienación que constituyeron los efectos de todo eso entre los intelectuales del partido francés»; véase *Radical Philosophy*, 12 (invierno 1975).

de la «generación postestalinista» se le anima a imaginarlo como un tímido intelectual, alejado de toda acción política, «ofendido» en su sensibilidad moral burguesa, que se pone las gafas, que lee los manuscritos de 1844 de Marx y que recae en una complacencia feuerbachiana de signo «derechista». Esto es también una mentira directa. Los temas abordados por la crítica son: la estructura y organización del partido, el control de sus miembros por el aparato profesionalizado, la orientación (y la formación) de este aparato por Moscú, los sistemas de control autorreproductivos («centralismo democrático», el sistema de «compartimientos estancos», la prohibición de «fracciones»), y de ahí a los temas políticos e ideológicos más amplios. Ninguno de estos temas aparece.

Naturalmente, si uno establece que está en el centro de un mar, entonces todos los demás cuerpos flotando sobre las olas *deberán* estar forzosamente a la «derecha» o a la «izquierda». Los otros cuerpos lo verán de modo distinto. Desde mi propia posición, no puedo imaginar ninguna ola en el movimiento obrero que esté más a la «derecha» que el estalinismo. Desde cualquier punto de vista de una actividad independiente de la clase obrera, de libertad socialista, ¿cómo es posible estar más a la «derecha» que el antihistoricismo y el antihumanismo de Althusser?

Pero todavía queda una última y definitiva ilusión por realizar. El «humanismo socialista» puede ser el fantasma con el cual Althusser ha estado polemizando. Pero resulta que era tan sólo el pseudónimo de un fantasma mucho mayor todavía, el innominado ogro cuya sombra se abate sobre sus líneas. En 1972 finalmente se pronunció el nombre de este ogro: ¡el humanismo socialista es la máscara de José Stalin! No Stalin mismo, por favor, hablemos con propiedad; pues tras la máscara el rostro de Stalin se conserva despejado, proletario y teóricamente impoluto; su pensamiento «sigue manteniéndose cómodamente por encima del tumulto, en sus fundamentos, en su "línea" y en algunas de sus prácticas» (Ensayos, página 83). Pero en algunas *otras* de sus prácticas podemos detectar la «desviación estalinista», consistente en el par «economicismo/humanismo», que siempre debe tomarse como «un par ideológico». El «economicismo» de Stalin está «oculto por declaraciones que, a su manera, eran cruelmente "humanistas"» (Ensayos, pp. 85, 91). Es de suponer que la «desviación» se produjo a causa de cierta inadvertencia, de una recaída en la retórica de la ideología burguesa.

Excesivamente preocupado por construir una «base» productiva («economicismo»), se dejó llevar hacia ensoñaciones exaltadas en torno al «nuevo hombre soviético» y no advirtió lo que les estaba ocurriendo a las «relaciones de producción» (es decir, los hombres y mujeres) entretanto. De ahí que el «humanismo socialista» —un «tratamiento imaginario de problemas reales»— sea sólo una nueva proyección de la «desviación estalinista».

Y ahora se trae a un contorsionista para ilustrar el juego de manos. Un cierto Grahame Lock, que ha sido llamado para presentar los últimos escritos de Althusser y Balibar a un público británico, se coloca en el centro de la sala y glosa los textos. El economicismo es «descuidar la lucha de clases, y descuidar la lucha de clases es *humanismo*». Stalin fue descuidado en este asunto, y «cayó tanto en el economicismo como en el humanismo». De ahí que cayera (como nos ocurrió a nosotros en 1956) en ciertas trampas preparadas por la astucia de la burguesía. Los *gulags*, los procesos falsificados y todo lo demás «fueron *métodos burgueses* usados contra la burguesía, y tuvieron efectos desastrosamente contraproducentes». «Los procesos y las purgas desempeñaron un papel *determinado en última instancia por la lucha de clases en el interior de la URSS*, aunque en la práctica sus víctimas fueron las "indebidas"» (Ensayos, pp. 14-15). Dejaremos en este punto al señor Lock retorciéndose en el suelo, con un pie detrás del cuello y el otro en la boca. Sólo le habíamos hecho entrar para tener un entretenimiento ligero.

Toda esta sección ha sido espantosa. La teoría es mucho más clara que la historia. Sólo la he escrito por compasión hacia la inocencia de una «generación postestalinisma». Un día u otro alguien tenía que contarles las cosas. He tratado de desenredar una enmarañada madeja, de explicar la función del althusserismo como una operación de policía ideológica *contra* cualquier crítica socialista básica del estalinismo, operación que sin embargo se presenta (mediante una serie de espejos deformantes) como si fuera exactamente eso: una crítica del estalinismo. Espero haber disipado estas ilusiones en dos o tres cerebros.

Pero, aunque convencidos sólo de modo dubitativo, estos cerebros todavía formularán otras preguntas. Tal como les corresponde. Pueden preguntar: «¿Por qué hacéis volver a todas estas antiguallas? Los pecados fueron cometidos hace tiempo, en otro país, y en todo caso el perro está muerto. Todos los pecados han sido confesa-

dos. Y el eurocomunismo es algo nuevo, reformado de arriba abajo. ¿Por qué debemos dejarnos obsesionar por vuestros recuerdos nosotros, los que pertenecemos a una generación postestalinista?».

Mi respuesta puede ser breve o extensa. La respuesta breve es ésta: no sois una «generación postestalinista». Sois una generación en cuyo seno las razones y legitimaciones del estalinismo, mediante la «práctica teórica», vienen siendo reproducidas día tras día.

Podemos ahora alargar la contestación. El orden del día de cada generación *siempre*, en buena parte, le viene impuesto por el pasado. «Mi» generación socialista no fue «responsable» del fascismo ni del estalinismo. Nos encontramos con ambos al llegar a la mayoría de edad. Nos enfrentamos con el primero y dejamos de lado, por demasiado tiempo, el segundo. De ahí que fuera transmitido a los socialistas de hoy, quizás como el mayor de todos los problemas.

Debemos distinguir —como con todos los problemas de este tipo— entre el estalinismo como acontecimiento histórico/político/sociológico particular, y la ideología, las instituciones y las prácticas que surgieron dentro de este momento concreto del acontecer. El estalinismo en el primer sentido pertenece sin duda al pasado. No fue algo enteramente planeado, ni fue —como parecen suponer Althusser y Lock— el resultado de alguna «desviación» *en la teoría*, algún tropiezo momentáneo en el rigor teórico de Stalin. Fue el producto de acciones humanas frustradas, en el marco de una serie de contingencias desesperadas y bajo las severas determinaciones de la historia soviética. Este muy difícil examen debe ser proseguido según su propia lógica. En un determinado momento, el estalinismo puede verse como una formación social sistemática, con una lógica y una legitimación ideológicas correspondientes: el marxismo-leninismo-estalinismo.

De esta matriz histórica surgió el estalinismo en el segundo sentido. El estalinismo fue no sólo ciertos «errores» o ciertas prácticas insatisfactorias, que, después de unos veinte años, incluso Althusser es capaz de denominar «crímenes». No sólo estamos hablando —por favor, que nadie lo olvide— de unos cuantos millones de personas (la mayoría de las cuales eran «indebidas») muertas o confinadas en *gulags*. Estamos hablando también de la deliberada manipulación del derecho, los medios de comunicación, la policía y los órganos de propaganda de un estado para bloquear el conocimiento, difundir mentiras, difamar a ciertas personas; de procedimientos institucionales que confiscaban al pueblo soviético todos los medios de autoacti-

vación (ya sea en formas democráticas o de control obrero), que substituían a la clase obrera por el partido, al partido por los dirigentes (o el dirigente) del partido, y a todo y todos por los órganos de seguridad; de la confiscación y centralización de toda expresión intelectual y moral a manos de una ortodoxia ideológica de estado; en suma, no sólo la supresión de las libertades democráticas y culturales de los «individuos», lo cual ha llegado a ser lamentado incluso por el eurocomunismo (y nos alegramos de que sea así), si bien incluso en el momento de lamentarlo se supone a veces que estas libertades de disidencia individual son «extras», suplementos al menú de la construcción socialista, que después de sesenta años el estado soviético debería ser capaz de permitirse; no es sólo esto, sino que además, en el contexto de la usurpación de los «derechos» individuales al conocimiento y a la expresión, se añade la subsiguiente usurpación de los procesos de comunicación y de formación del conocimiento de todo un pueblo, sin los cuales ni los trabajadores soviéticos ni los campesinos colectivizados pueden saber qué es cierto ni qué piensa cada cual.

Así pues, de esta matriz histórica surgió el estalinismo como un conjunto de instituciones y prácticas. Y junto con ellas surgió la apología, la legitimación teórica de la práctica. Difundiéndose fuera de la Unión Soviética, a través de la Komintern, esto impregnó todo el movimiento comunista internacional. Las prácticas y la ideología fueron reproducidas, y los agentes de esta reproducción (el núcleo central y de confianza de las burocracias de los partidos comunistas de los distintos países) se convirtieron, según una analogía muy exacta, en la casta sacerdotal de una Iglesia universal, que practicaba la apologética teológica y la homilética «humanística», que embaucaba directa y conscientemente a sus propios militantes, que mostraba una gran agilidad en la casuística y que reforzaba su control mediante procedimientos y formas característicos del estalinismo: el «centralismo democrático», la supresión de las fracciones y del debate, el control exclusivo de los órganos políticos, teóricos y (en la medida de lo posible) intelectuales del partido, la difamación de críticos y oponentes y la manipulación disimulada de compañeros de viaje y organizaciones de masas. No es verdad que el comunismo internacional «no supiera» nada del estalinismo antes del XX Congreso del PCUS; sabía mucho y lo asumía como propio, a la vez que no *quería* saber de lo demás y lo denunciaba como calumnia; lo que «no sabía» es

que era entonces «correcto» denunciar como crímenes de *un solo hombre* lo que antes había ensalzado y elogiado con el lenguaje de la teoría marxista.

Como puede verse, estoy cayendo —cumpliendo las predicciones de *Novy Mir* y de Althusser acerca del humanismo socialista— en «el más violento anticomunismo burgués y antiestalinismo trotskista». Pero por lo menos no estoy saltando como un canguro. Cada afirmación concreta de los dos últimos párrafos está abundantemente documentada, y no sólo en la obra de estudiosos que pueden ser convenientemente desechados como «plumíferos mercenarios de la burguesía», sino por autores soviéticos y socialistas (Victor Serge, Deutscher, Lewin, Claudín, Medvedev). Yo puedo confirmar una parte de experiencia directa. Los miembros de una «generación postestalinista» que se han atormentado con la lectura de Balibar y Lacan, pero no se han informado de la historia elemental del socialismo en este siglo, podrían posponer su práctica teórica hasta que se les hayan caído los dientes de leche.

Pero si acaso yo puedo hablar en nombre de «mi» generación, en nombre del combate a fondo librado *dentro* del propio estalinismo —esto es, entre el estalinismo y las tradiciones y formas comunistas alternativas— que tuvo su momento más visible en «1956», entonces hay que dejar claras dos importantes reservas. La primera es que nunca hemos dicho o supuesto, ni por un momento, que esto era *todo* lo que el comunismo internacional hizo, hace o ha venido haciendo a lo largo de estas décadas. Los comunistas nunca pueden ser reducidos a agentes de una conspiración estalinista; han estado haciendo cientos de otras cosas, muchas de ellas muy importantes y situadas dentro de una tradición socialista auténtica y alternativa, algunas heroicas y algunas otras tales que nadie más las habría hecho. Ésta es una de las razones por las que los combates *en el interior* del comunismo han sido tan agudos. La segunda reserva es que en nuestra lucha con el estalinismo nunca hemos dejado, ni por un instante, que nuestro combate contra el capitalismo y el imperialismo occidental se interrumpiera. No sólo esto, sino que nunca caímos en el propósito deshonesto de separar el estalinismo de su génesis histórica en una situación de emergencia y contingencia producida en buena parte por la furiosa hostilidad del capitalismo internacional ante el surgimiento de *cualquier* sociedad socialista. Nunca supusimos que el estalinismo hubiera de ser atribuido en su origen a tal o cual «error» teórico, ni

a la maldad innata del marxismo, ni que el análisis quedaría zanjado con un chascar de la lengua moralmente desaprobatorio. Siempre consideramos al capitalismo internacional como coautor de la degeneración socialista.

Pero de que era una profunda degeneración, en la realidad social, en el pensamiento y en las formas organizativas, no tuvimos la menor duda. Combatir esta degeneración fue la tarea que la «historia» nos asignó. La generación de «1956» no dijo que Dios hubiera fracasado; dijo que *nosotros* habíamos fracasado y que deseábamos dilucidar este fracaso. Pero, ¿realmente hace falta? ¿No queda ya muy atrás en el tiempo aquel momento? ¿Acaso, tal vez, no hemos tenido *éxito*? Pues muchos de aquellos sacerdotes del estalinismo han muerto o han sido jubilados. Las contingencias y los contextos han cambiado; en lo que habíamos supuesto que era el cadáver del comunismo internacional, puede percibirse de nuevo algún movimiento. Respira y mueve sus miembros. Quizá la crítica de «1956» fue demasiado precipitada, demasiado apasionada, demasiado purista; quizá fuera, en conjunto, equivocada. Por vías misteriosas y con ayuda de los instintos básicos del organismo proletario, el comunismo está mostrando su capacidad para reformarse a sí mismo. El eurocomunismo ha dejado muy atrás al estalinismo; ha aprobado resoluciones contra él; Althusser desarrolla una crítica teórica.

En parte las cosas son así. Y bienvenida sea esta parte. Nunca supusimos que el estalinismo impregnaba por igual todas las partes del movimiento internacional. Ni hemos sugerido jamás que el comunismo (al cual «nosotros» también hemos dedicado tantos de nuestros pensamientos y actos) sea un terreno malsano. Hay en él movimiento. Hay incluso un proceso genuino de poner en tela de juicio las propias obras, hay verdadera discusión y diálogo. Esto avanza a distintos ritmos aquí o allá. Con el comunismo italiano, que tuvo en Gramsci una etapa de honor teórico, ha avanzado de maneras interesantes. Incluso ha avanzado en Francia. Y el señor Marchais, como es sabido, ha prometido que cuando llegue al poder tratará bien a los animales. Mi gato, que leía esto por encima de mi hombro, se rió. Yo no me reí. Pienso que en ciertas situaciones favorables y recordando, sobre todo, las tradiciones libertarias de los pueblos francés e italiano, que se expresan entre los mismos miembros de estos partidos de masas e imponen su voluntad a los propios dirigentes; que, dado todo lo anterior, la participación comunista en

gobiernos de izquierda puede tener como resultado la apertura de posibilidades socialistas nuevas y más democráticas. Todo esto es posible, como acontecimiento histórico.

Pero esto no significa que el proyecto de «1956» se haya cumplido. Pues aunque nos hagamos la idea más generosa de tales cambios e imaginemos las perspectivas más optimistas para tendencias futuras, este proyecto sólo puede cumplirse bajo una condición: que la tarea de 1956 se lleve hasta sus últimas y más amargas consecuencias. Naturalmente, el estalinismo como realidad histórica pertenece al pasado; no se repetirá bajo aquella misma forma; el futuro acaecerá de maneras distintas. Y, naturalmente, hay montones de razones oportunistas por las cuales los partidos comunistas occidentales desean que se disipe el rastro del pasado. No es nada conveniente desde el punto de vista electoral que Soljenitsyn aparezca en la prensa capitalista un día de cada dos. Nadie *deseaba* que aparecieran los *gulags,* y nadie —ciertamente no el señor Marchais— desea que aparezcan en Francia. El estalinismo pertenece al pasado. Estamos ya en una vía de avance.

Sin embargo, ¿pertenece *realmente* al pasado? Pues ha sido no sólo un proceso histórico particular, sino también uno de los más extremos desastres de la mente y de la conciencia humanas, un punto final del espíritu, una zona catastrófica en la que toda profesión socialista de «buena fe» era destruida y llevada a la hoguera. Y si uno se amamantó en *esta* zona, dando saltos y proclamando que eso era la utopía, ¿puede uno librarse de ello con sólo unos pocos saltos oportunistas más?

Así que dejemos de jugar al «juego de las generaciones». Si tomamos el estalinismo en su segundo sentido, como conjunto de formas institucionales, prácticas, teorías abstraídas y actitudes dominantes, entonces la «generación postestalinista» no ha nacido aún. El estalinismo en este sentido nos dejó la tarea del presente, y sus formas y modos «pesan como una montaña» sobre los cerebros de los vivientes. Y los vivientes, no importa la generación a la cual pertenezcan, necesitan su fuerza combinada para mover esa montaña. Si uno ha tenido una montaña sobre su cerebro, sabe que no se la puede quitar con un simple encogimiento de hombros («economicismo», «humanismo»).

No sólo quiero decir que la Unión Soviética, la mayor de todas las montañas, está gobernada por prácticas y legitimada por una ideo-

logía de estado (el «marxismo») que derivan directamente del estalinismo. (Puedo predecir con seguridad que en los próximos veinte años tendremos ocasiones espeluznantes para recordarnos esto; que las multiformes afirmaciones espontáneas del pueblo soviético, en la mayoría de los casos, expresarán un rechazo agudo del partido y su ideología; y que el señor Marchais se enfrentará a repetidos retrocesos electorales.) No sólo quiero decir que la enigmática China revive, año tras año, recuerdos turbadores; que cuando los dirigentes más respetados del país, y marxistas clarividentes, se convierten de un día para otro en una «banda de los cuatro», no entendemos lo que está pasando, pero sabemos que nadie lo explicará, ni a nosotros ni al pueblo chino, y nos acordamos con malestar de otros casos anteriores de descubrimiento de «traidores» en la cúspide misma del poder. Tampoco quiero decir sólo que haya ciertas *continuidades* en el personal, las formas, los procedimientos, el vocabulario, la estrategia y los métodos de los partidos eurocomunistas «reformados», continuidades que pueden ser modificadas por medidas oportunistas pero que, muy a menudo, pueden no estar sometidas a una crítica a fondo y de principio (como no sea por un «enemigo del partido»). Se lo he preguntado a mi gato, y me ha explicado que todo eso es lo que le había hecho reír. Pero hay aún algo más que todo lo dicho. Se trata de lo que ha sido el tema de todo el presente ensayo.

El estalinismo, en su segundo sentido, y considerado como teoría, fue no un «error», ni siquiera dos «errores», susceptibles de ser identificados, «corregidos», lográndose así que la Teoría resulte reformada. El estalinismo no tuvo una actitud de distracción ante los crímenes, sino que los *alimentó*. En el momento mismo en que el estalinismo emitía retórica «humanista», ocluía las facultades humanas como si el hacerlo fuera parte de su necesario modo de respiración. Su mismísimo aliento hedía (y todavía hiede) a inhumanidad, porque encontró una manera de ver en las personas los portadores de estructuras (*kulaks*) y en la historia un proceso sin sujetos. No es una teoría admirable estropeada por algunos errores; es una herejía contra la razón, que propone que todo el conocimiento pueda concentrarse en una sola Teoría, de la cual él es el único árbitro y guardián. No es una «ciencia» imperfecta, sino una ideología que se ampara en el buen nombre de la ciencia con el fin de negar todos los derechos independientes y toda autenticidad a las facultades morales e imaginativas. No es sólo un compendio de errores: es un marco del cual

fluyen sin cesar nuevos errores («equivocaciones», «líneas incorrectas»). El estalinismo es un modo de pensamiento diferenciado, ideológico, una organización teorética sistemática del «error» para la reproducción de más «error».

Todo esto pude percibirlo, aunque de modo confuso, cuando el humo ascendía en el cielo de Budapest. Miles de otras personas, en mil lugares diferentes, pudieron ver lo mismo. Yo detallé los «errores» de la teoría estalinista, uno por uno: la «dictadura del proletariado» (en su versión estalinista), el «vocabulario militar», la teoría del partido:

> También la teoría mecánica de la conciencia humana es errónea; y la teoría según la cual la ciencia histórica «puede llegar a ser una ciencia tan precisa como la biología, pongamos por caso»; la subordinación de las facultades imaginativas y morales a la autoridad política y administrativa es errónea ... el temor al pensamiento independiente ... la personificación mecánica de fuerzas de clase inconscientes ... todo eso es erróneo.[16]

E identifiqué también los órganos reproductivos de todo ese prolífico «error»: «el modo de pensamiento estalinista es ... el del idealismo mecánico», y «debemos considerar el estalinismo como una ideología, como una constelación de actitudes partidistas y de ideas falsas, o parcialmente falsas», «que establece un *sistema* de falsos conceptos en el interior de un modo de pensamiento que es idealista, en el sentido marxista de la palabra».[17] Finalmente, identifiqué la propia pretensión de Stalin a la preeminencia como aplicador de este sistema. No sólo era, según se había descubierto en el día de su cumpleaños, el Supremo Marxista, el Supremo Filósofo, el Supremo Lingüista, etc., sino que era también el Supremo Canguro. Pues un modo idealista de esta índole, debido a su impermeabilidad al discurso «empírico», debe por fuerza reproducir repetidamente «equivocaciones» y «resultados erróneos». «El estalinista oscila entre el axioma y la *Realpolitik*, el dogmatismo y el oportunismo. Cuando los axiomas dejan de producir resultados, se admite una "equivocación".

16. «Through the smoke of Budapest», *The Reasoner*, 3 (nov. 1956), reproducido parcialmente en David Widgery, *The Left in Britain*, Penguin, Londres, 1976, pp. 66-72.

17. «Socialist humanism», *New Reasoner*, 1 (verano 1957), p. 107.

Pero el marco del cual proceden las "equivocaciones" con tanta abundancia nunca se pone en tela de juicio.»[18] ¡Hop!—(materialismo dialéctico)—¡hop!—(práctica teórica)—¡bump! Al final de este ejercicio altamente teórico está el informe secreto de Jruschov.

Sí, todo esto podíamos verlo miles de nosotros. Pero no podíamos, en definitiva, identificar la organización de la estructura teórica de Stalin. Esto no se debía sólo a nuestra incompetencia. Se debía también a que esta estructura, en su pura belleza teorética y en su coherencia conceptual, no había sido aún elaborada. Pues Stalin era una mezcla de teórico marxista, de pragmático y de hipócrita. Tuvo tiempo de atender a algunas partes del sistema (la «base crea la sobreestructura precisamente con objeto de que la sirva»), pero éste estaba lleno de grietas y huecos, que él remendaba con retórica humanista, decisiones empíricas y decretos represivos. Sólo en nuestra época ha recibido el estalinismo su expresión teórica auténtica, rigurosa y totalmente coherente. Esta expresión teórica es el planetario althusseriano.

No quiero ser desconsiderado con una «generación postestalinista», pero hace falta ser terminante. Los prácticos teóricos están muy impregnados de un concepto central de Marx: el de que un sistema productivo dado no sólo produce bienes, sino que se reproduce a sí mismo, sus relaciones de producción y sus formas y legitimaciones ideológicas. Éstas, a su vez, se convierten en una condición necesaria del proceso de reproducción. El estalinismo como ideología ha seguido reproduciéndose a sí mismo mucho después de haber pasado el momento histórico concreto de su realización más genuina. Y mientras ocurra esto en la teoría, tenderá a reproducirse a sí mismo en los hechos; no exactamente de la misma manera, por supuesto, pero en una forma suficientemente incómoda para sus objetos humanos, e incluso para algunos de los intelectuales que le sirven como sacerdotes oficiantes. De modo que, lejos de ser una «generación postestalinista», los althusserianos y los que comparten sus premisas y sus maneras idealistas trabajan duramente, día tras día, en la cadena de montaje teórica de la ideología estalinista. En términos de teoría, ellos son los estalinistas. Son los portadores de esas «razones» de irracionalidad e inhumanidad contra las cuales formulamos las tareas de 1956...

18. Ibid., p. 137.

> Pero esto es pasión por encima y cerca de nosotros mismos,
> una realidad demasiado próxima y demasiado intensa,
> y entremezclada con algo, en mi mente,
> de menosprecio y condenación personales...

Y el lector paciente, «postestalinista», que me haya seguido hasta aquí, tendrá aún otras preguntas que formular: «¡Muy bien! Y con vuestro "orden del día", ¿identificasteis vosotros correctamente las fuentes del estalinismo? ¿Qué sacasteis de todo ello? ¿Construisteis una Teoría mejor?».

Contestaré a estas preguntas. Y concluiré.

XIV. LA ABSORCIÓN ECONOMICISTA DE LA ANTROPOLOGÍA

Primero, volvamos de la sociología vulgar de las ideas al terreno de la teoría y de su puro discurso de la demostración. Visitemos de nuevo el planetario por última vez. Procedamos no sólo a admirar las partes de que se compone, sino también a advertir cuáles son las partes que le faltan.

La expulsión por Althusser del «humanismo» y el «moralismo» en *Pour Marx* fue algo brutal. Por esto volvió a tratar el tema, con una renovada sofisticación, en *Lire le Capital*. El mundo «real», las burdas manifestaciones de lo «obvio», los conceptos no purificados de Generalidades I, todos estos epifenómenos nos conducirían, de no ser guiados por la Teoría, a un mundo de *maya*, de ilusión. El texto de la historia, recordémoslo, es «la notación inaudible e ilegible de los efectos de una estructura de estructuras» (LC, p. 14). Por debajo de todo esto encontraremos *La Structure à Dominante*. La teoría de *El capital* es «la teoría de un modo de producción». Y «lo que Marx estudia en *El capital* es el mecanismo que hace que el resultado de la producción de una historia exista *como sociedad*», resultando de ahí «el "*efecto de sociedad*" que hace que este resultado exista *como sociedad*» (LC, I, p. 80): «Estamos empezando a sospechar aunque sólo sea a causa de las obras de la etnología y de la historia contemporáneas, que este *efecto de sociedad* difiere en los diferentes modos de producción». Además, este efecto de sociedad se compone de otros efectos menores: «el efecto de conocimiento para la práctica teórica, el efecto estético para la práctica estética, el efecto ético para la práctica ética, etc.». «La búsqueda de cada uno de estos "efectos" específicos exige la elucidación del *mecanismo* que lo produce» (LC, I, p. 81). Este «mecanismo» está dentro de la estruc-

tura del modo de producción. En dos ocasiones, en estas dos páginas cruciales, Althusser esgrime orgullosamente lo que supone que es su patente de autoridad: la frase de *Miseria de la filosofía* de la cual hemos descubierto, de hecho, que es un mandato judicial para liquidar a su perro.

Así, la sociedad, las formaciones sociales, son *efectos* de la estructura de un modo de producción. *El capital* también nos permite comprender las partículas de que se compone esta estructura,

> al definir, para el modo de producción capitalista, las diferentes formas de individualidad requeridas y producidas por este modo de producción, según las funciones de las que son «portadores» (*Träger*) los individuos en la división del trabajo, en los diferentes «niveles» de la estructura. Naturalmente, tampoco en este caso es legible a simple vista en «la historia» el modo de existencia histórica de la individualidad en un modo de producción dado; su concepto, por consiguiente, también debe serle *construido*, y, como todo concepto, guarda escondidas algunas sorpresas, de las cuales la más cruda consiste en que no se parece demasiado a las falsas evidencias de lo «dado», lo cual no es más que la máscara de la ideología corriente. (LC, I, p. 140.)

Aunque nos permitamos suponer, por un momento, que aquí se nos ofrece una asombrosa percepción que desmixtifica «las falsas evidencias de "lo dado"», conduciéndonos directamente hasta verdades ilegibles «a simple vista en "la historia"», es difícil saber de qué manera podría expresarse «en palabras» esta avasalladora percepción nuestra. Supongamos que, en una determinada coyuntura, hay un momento en el efecto de sociedad que se «da» a sí mismo ante el ojo desnudo «de la historia» con la falsa obviedad de un delegado de taller que dice a sus compañeros de trabajo: «¡Escuchad, compañeros! El jefe de producción va a venir hoy a la cantina a darnos bríos para que aumentemos la producción diaria. ¡Preparémosle una acogida calurosa!». Con objeto de desmixtificar estos enunciados y *construirlos*, en el interior de la teoría, como conceptos rigurosos, debemos verbalizarlos del siguiente modo: «¡Oh, vectores de las relaciones de producción proletarias! El vector que tiene asignada una función dominante dentro de las relaciones de producción burguesas se manifestará a sí mismo en la "cantina" en esta coyuntura sobredeterminada mediante el mecanismo de un efecto ético relativamente autónomo determinado en última instancia por la ley de movimiento

de las relaciones de producción capitalistas al nivel de la extracción intensificada de plusvalía de la fuerza de trabajo de los vectores proletarios. ¡Está determinado que esta coyuntura se manifestará a sí misma en la forma de una contradicción "caliente"!».

Puede verse que hemos reducido con éxito la ideología del delegado de taller a *ciencia*, con la excepción de dos palabras. «Cantina» está irremediablemente contaminada con la obviedad del «hecho», y «caliente» es una invasión irreductiblemente moralista, de modo que estas palabras deben ponerse entre comillas para que no contaminen la adyacente cientificidad del texto. Puede verse también que la desmixtificación ha necesitado el empleo de 93 palabras en lugar de 26. Esto es lo que suele ocurrir en la mayoría de los casos. Pero se trata de un inconveniente menor, si sirve para alcanzar un rigor revolucionario. No cabe la menor duda de que la desmixtificación con una claridad tan devastadora, si se practica en el corazón de las estructuras productivas como praxis política (la filosofía como lucha de clases), hará estallar todo el orden capitalista. No comprendo por qué los althusserianos esperan. ¿Por qué no se apresuran a ir a Dagenham o Longbridge para probar?

Pero todavía no me ha llegado ningún informe sobre tal tipo de praxis. Y para ello debe haber alguna razón *teórica*. Y un postalthusseriano aún más riguroso —un hindessiano-hirstiano, por ejemplo— detectará esa razón mediante una escrupulosa lectura sintomática del «texto» decididamente-no-inocente de Althusser. Pues al ser sometido a un tal examen, el delegado de taller —y de hecho *todo el enunciado*— puede aparecer como un pseudoproblema, como una intrusión abyectamente ideológica. Esto queda en evidencia *en la mismísima primera palabra*, el vocativo «Oh». Pues esto equivale a reintroducir de contrabando en la teoría tanto el historicismo como el moralismo, al permitirnos suponer que los trabajadores son *sujetos*, que pueden «intervenir» como «hombres» en la «historia». En cambio, la situación a la que se alude en las mencionadas frases es de hecho un *efecto de sociedad* de contradicción en el interior del modo de producción. Este efecto está ya inscrito en el interior de las relaciones de producción y no requiere ninguna interpelación imaginaria de vocativos y sujetos. Podemos relajarnos en nuestros asientos. Podemos incluso dormitar, ya que la contradicción seguirá manifestando sus efectos como delegados de taller. No hay ninguna necesidad de ir a Dagenham, después de todo.

Ésta ha sido una respuesta vulgar, hasta empirista. Recapitulemos nuestra exposición. El humanismo, arguye Althusser, es la herejía que introduce los «hombres» como agentes o sujetos en su propia historia mediante una «reducción solapada», «tratando las *relaciones de producción* como meras *relaciones humanas*» (LC, I, página 178).

> La historia se convierte entonces en transformación de una naturaleza humana que sigue siendo el verdadero sujeto de la historia que la transforma. De esta manera se habrá introducido la historia en la naturaleza humana, para hacer que los hombres sean plenamente contemporáneos de los efectos históricos de los cuales son sujetos, pero a la vez —y ahí es donde todo se decide— se habrán reducido las relaciones de producción, las relaciones sociales políticas e ideológicas a *«relaciones humanas»* historizadas, es decir, a relaciones interhumanas, intersubjetivas. Éste es el terreno favorable para un humanismo historicista. (LC, I, p. 179.)

Althusser tiene por la antropología una inquina aún mayor que por la «historia».[1] La idea de que el hombre hace su propia naturaleza es una noción que «han adoptado una multitud de antropólogos culturalistas» (LC, I, p. 179). El propio Marx es acusado de caer de vez en cuando en una «antropología latente», en una «antropología "ingenua"» dada en los supuestos implícitos de la economía política. Balibar tiene la suficiente honestidad de reconocer que una y otra vez Marx y Engels dan sostén a «la idea de que *son los hombres los que hacen la historia sobre la base de condiciones previas*». «Pero, ¿quiénes son esos "hombres"?» «El concepto de "hombres" constituye un punto real en el que la expresión *huye* hacia las regiones de la ideología filosófica o vulgar.» «La "obviedad", la "transparencia" de la palabra "hombres" (aquí cargada de una plena opacidad carnal) y su apariencia anodina son las trampas más peligrosas que estoy tra-

1. Es realmente sorprendente que trabajos antropológicos llenos de vitalidad y originalidad hayan podido surgir de la esfera de la influencia althusseriana. Posiblemente la ambigua redefinición por Althusser de «lo económico» (véase p. 225) devolvió a los antropólogos marxistas franceses algún margen de movimiento. Hay que recordar también que cohabitar con el estructuralismo es más fácil para la antropología que para la historia. En cualquier caso, Godelier ha luchado obstinadamente hasta lograr salirse del planetario; y él *sabe muy bien por qué*.

tando de evitar. No estaré satisfecho hasta haberlo ... *eliminado* como un cuerpo extraño» (LC, II, pp. 87-88 y 89).

Este estilo de práctica teórica tiene el inconveniente de que una mente sin instrucción y protestante queda «huyendo» hacia reflexiones totalmente irrelevantes. Por ejemplo, ante las palabras «opacidad carnal» se produce en mi mente un estado de ensoñación y me pregunto si el señor Balibar también maduró intelectualmente entre los Jeunes Étudiants Catholiques. Y luego, por una asociación de ideas azarosa recuerdo que Stalin hizo su propio aprendizaje intelectual en un seminario sacerdotal de la Iglesia ortodoxa griega ... Y a continuación, dado que soy un estilista puntilloso, me pregunto si «*eliminado* como un cuerpo extraño» no es una expresión que podría ser mejorada, cuando se aplica al concepto «anodino» de «hombres», substituyendo el participio verbal por este otro: «*liquidado*». Pues si pensamos acerca de las personas de una determinada manera, con determinados conceptos, resulta más fácil poner en obra nuestros pensamientos. Si pensamos en las mujeres como «muñecas», como «hembras cachondas», como «mujeres de bandera» u otra cosa, es más fácil que nos comportemos con ellas de acuerdo con cada uno de estos calificativos. (Algunas mujeres pueden incluso llegar a adaptarse a esa imagen.) Si pensamos de los hombres que son vectores de estructuras —o de sus acciones como «síntomas de perturbación injustificados»—, el pensamiento guiará nuestros actos. Como solían decir esos encumbrados prácticos teóricos, los *daleks*, al ser confrontados con los «hombres»: «*¡Exterminadlos!*».

Esto me trae de nuevo a la memoria la antropología. Pues Althusser desarrolló, por unos momentos, una argumentación interesante en el capítulo séptimo de *Lire le Capital*. Dio un paso atrás y se puso a examinar la economía política como objeto, como estructura (como yo he hecho más arriba, pp. 99-100). Y se percató, a mi juicio correctamente, de que la economía política se basa en una anterior definición y delimitación de un campo dado de actividades. Pero para llegar a generalizar a partir de estas actividades y a plantear exigencias como ciencia universal o fundamental de la sociedad, tiene que haber otro supuesto en el interior de la economía política; este supuesto puede identificarse en el concepto de «necesidad». Pues la «necesidad» es lo que he llamado «concepto de empalme», en este caso entre la economía y la antropología. (Puede observarse que no estoy siguiendo las palabras de Althusser, sino clarificándolas y po-

niéndolas en un cierto orden.) Él entonces descubre que la economía clásica se funda en la presuposición de «una *antropología "ingenua"* que funda, en los sujetos económicos y sus necesidades, todos los actos relacionados con la producción, la distribución, la recepción y el consumo de objetos económicos» (LC, II, p. 28). Así la «necesidad» es definida de tal manera (como interés propio) que sus conclusiones están incluidas en las premisas. Todas las necesidades humanas básicas son económicas, en virtud de como las define la economía política; por consiguiente, la economía política es la ciencia básica de la sociedad.

¿Qué es lo que parecería seguirse de ahí? Podría parecer que Marx, al aniquilar la economía política burguesa, iba a liberar la antropología, o por lo menos a proporcionar una condición previa para su liberación, limpiando la «necesidad» de definiciones impuestas por las conveniencias burguesas y utilitaristas y permitiendo que la antropología investigase otras resonancias más amplias del concepto de «necesidad». Pero, ¡de ninguna manera! En cuanto entramos en el capítulo octavo, vemos que las «pretensiones teóricas» no de la economía burguesa sino de *la antropología* «han sido conmovidas en sus cimientos por el análisis de Marx» (LC, II, p. 33). Marx nos es presentado ahora como un *dalek*, que se precipita sobre la antropología al grito de: «*¡Exterminadla!*». Pero si exterminamos el presupuesto mismo sobre el que se funda la economía política —si sacamos de la economía su apoyo en la «necesidad»—, entonces parecerá flotar en el vacío. ¿Halló Marx un concepto mejor de necesidad, una base antropológica mejor? En absoluto: «la relación directa [de las necesidades] con una base antropológica se revela como algo puramente mítico» (LC, II, p. 34). Las necesidades no son económicas, se *definen por* lo económico, están «sujetas a una determinación *estructural* doble». A las necesidades les son *asignados* su contenido y su significación por «la estructura de la relación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción» (LC, II, p. 34). No sólo les es asignado su contenido, sino también su significado *como algo económico*. Pues ser *económico* no es lo mismo que ser «económico» según la manera vulgar y propia del «sentido común» de tener alguna relación con las necesidades «económicas». Significa ocupar un espacio determinado, una función determinada, a la cual *La Structure à Dominante* le *asigna* un significado, de acuerdo con la modulación y el flujo de su modo de producción. «Construir el concepto de lo eco-

nómico equivale a definirlo rigurosamente como nivel, instancia o región de la estructura de un modo de producción» (LC, II, p. 51).

> Lo económico no puede tener la cualidad de una cosa *dada* (de lo inmediatamente visible, observable, etc.), puesto que su identificación requiere el concepto de la estructura de lo económico, que requiere a su vez el concepto de la estructura del modo de producción (sus diferentes niveles y sus articulaciones específicas); puesto que su identificación supone, pues, la construcción de su *concepto*. El concepto de lo económico debe ser construido *para cada modo de producción*. (LC, II, p. 57.)

Esta maniobra resuelve (¿o tal vez disuelve?) una serie de difíciles problemas, que han preocupado a historiadores y antropólogos durante décadas, en un solo pábulo teórico. El parentesco en las sociedades primitivas es el «nivel, instancia o región» al cual la estructura ha asignado lo «económico»; la dominación militar y política es la «instancia» económica en la sociedad feudal. Y así sucesivamente. La «necesidad», en un caso, puede presentarse como la necesidad de siete esposas, y, en otro caso, como la necesidad de decapitar a quien ha traicionado su juramento de vasallaje, pero ambas son «económicas», y sin duda no tenemos necesidad de ninguna antropología para descifrar ni una ni otra. Además, ¿qué podría ser más abyecto que la ilusión ideológica de que los hombres y mujeres pueden participar subjetivamente, en cualquiera de los «niveles», en la definición de la necesidad? Pues no son sino vectores, soportes de las estructuras dentro de las cuales les necesidades son asignadas.

Me estoy cansando y se me está yendo el santo al cielo de nuevo. Pues todo lo que Althusser ha hecho, al exterminar la antropología, es devolver de nuevo la «necesidad» al seno de *La Structure à Dominante*, de modo que no una parte o «región» de su «totalidad», sino su entera persona, se ve sometida a los groseros abrazos utilitaristas de lo «económico». Y recuerdo una crítica del concepto utilitarista de «necesidad» formulada en los albores de la mentalidad capitalista, con las palabras de un gran protomarxista, el rey Lear:

> Oh, no razonéis la necesidad: nuestros mendigos más miserables
> Poseen en exceso las cosas más pobres:
> No permitáis a la naturaleza más de lo que necesita,

La vida del hombre es barata como la de la bestia...
Y en lo que respecta a la verdadera necesidad...
¡Cielos, dadme esa paciencia, la paciencia que necesito!

La paciencia es, con toda certeza, nuestra primera «necesidad» si tenemos que habérnoslas con Althusser.

Tendré paciencia, pero por última vez. Examinaré una vez más el concepto de *Träger*, o vector, razonaré en torno a él hasta las últimas consecuencias, y así quedará zanjado este examen del planetario. La afirmación más completa es la siguiente:

> ... la estructura de las relaciones de producción determina unos *puestos* y unas *funciones* que son ocupados y asumidos por agentes de la producción que nunca son más que los ocupantes de estos puestos, en la medida en que son los «portadores» (*Träger*) de esas funciones. Los verdaderos «sujetos» (en el sentido de sujetos constituyentes del proceso) no son pues estos ocupantes o estos funcionarios; no son pues, contrariamente a todas las apariencias, las «evidencias» de «lo dado» de la antropología ingenua, los «individuos concretos», los «hombres reales»; sino que son *la definición y la distribución de estos puestos y de estas funciones. Los verdaderos «sujetos» son pues estos definidores y estos distribuidores: las relaciones de producción* (y las relaciones sociales políticas o ideológicas). Pero, dado que se trata de «relaciones», no pueden pensarse bajo la categoría de *sujeto*. (LC, II, p. 53.)

Los errores de que está lleno este razonamiento son tan elementales que tan sólo hace falta indicarlos uno por uno. En primer lugar, hay la confusión de la noción de estructura con el estructural-*ismo*. Las estructuras (social, económica, conceptual) no son un descubrimiento de las dos últimas décadas, cuyo solitario precursor sería Karl Marx. Tan pronto como hablamos de «organización» (u «organismo»), de «sistema», de las «leyes» de la oferta y la demanda o de «instituciones» (y de «funcionarios»), estamos hablando de estructuras; y es probable que hablemos también de las maneras en que el comportamiento humano es gobernado, configurado, ordenado, limitado y determinado. Esta noción, y la exploración teórica y empírica de estas estructuras, nos han acompañado durante muchas generaciones. Y lejos de tratarse de una noción revolucionaria, ha sido muy a menudo —cuando los investigadores la han buscado afanosamente hasta el punto máximo de «rigor» teórico— una idea profundamente

conservadora, puesto que tiende a ver a hombres y mujeres fijados en «estaciones», en escalones de la «jerarquía», sometidos a «leyes» (de Smith o de Malthus) o a «roles» asignados, o bien como momentos de conformidad o desviación en el interior de un consenso.

Esto no equivale en modo alguno a afirmar que la noción es falsa o reaccionaria en sí misma, aunque siempre es ambas cosas si se la hace pasar ilegítimamente de estructura a estructural*ismo*. Equivale simplemente a recordar que Althusser, aquí como en todos los demás lugares, se limita a reproducir en una terminología «marxista» nociones santificadas desde mucho tiempo atrás en las disciplinas ortodoxas («burguesas»). Aunque algunos de sus seguidores parecen no haberlo descubierto todavía,[2] la noción de los hombres como *Träger* o portadores de funciones asignadas a ellos por el mercado —las «leyes» de la oferta y la demanda, que fueron incluso moralizadas como «divinas»— estaba en el corazón mismo de la economía política burguesa vulgarizada. Durante la vida de Marx, esta ideología trató precisamente de *imponer* esta estructura a la clase obrera y, a la vez, de convencerla de que era impotente para resistirse a esas leyes «inmutables»; y gran parte de la historia de la clase obrera británica en estas décadas sólo puede comprenderse como un *rechazo* heroico (incluso «moralista») a verse reducida a mero soporte de las razones y necesidades del capital. Cuando Marx se refiere, en un pasaje determinado, al trabajador como «el portador del trabajo vivo» es en el contexto exacto de una crítica de esta índole a la alienación de «las fuerzas productivas del trabajo social» como propiedad de alguien ajeno, y como fuerzas sometidas a las exigencias (antihumanistas) de la producción capitalista: «Pasa algo completamente distinto en las fábricas poseídas por los propios trabajadores, por ejemplo en Rochdale».[3] Cuando Marx, en su conocido comentario en el prólogo a la primera edición de *El capital*, descartaba el formular todo juicio sobre capitalistas individuales, era porque, desde «mi *punto de vista*, que *concibe* el desarrollo de la *formación económica* de la sociedad como

2. Así, John Mepham («Who makes history?», *Radical Philosophy*, 6, invierno 1973) declara que, si se supone que «los hombres hacen la historia», entonces «hace falta conocer sus estados subjetivos, sus creencias, actitudes, prejuicios, etc. Eso es lo que la economía política pensaba sobre los hombres. Y lo mismo la filosofía empirista, el utilitarismo, etc.». Entonces, ¿por qué Dickens creó al señor Gradgrind?

3. *El capital*, III (ed. inglesa 1909), pp. 102-103.

un proceso histórico-natural», los individuos podían considerarse no como agentes malévolos y responsables sino como «personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase». Pero esto era concebir a las personas tal como aparecen «*en el terreno de la economía política*»,[4] es decir, tal como eran continuamente «*concebidas*» desde la apologética ortodoxa de la época. De modo que Marx escribía con acusada ironía y lanzaba un ataque preventivo contra sus críticos usando la retórica más cara a los sentimientos de los explotadores, los cuales podían exonerarse a sí mismos siendo los *Träger* de «leyes» económicas.

Así, como siempre pasa con Althusser, se nos ofrece calderilla ideológica, sobada por manos burguesas, diciéndosenos que es oro marxista. Esa calderilla sigue circulando cada día en los sistemas parsoniano y estructural-funcionalista: tras la «definición y distribución de ... puestos y funciones» de Althusser, con todo su «rigor» de cursivas, encontramos el «sistema social» de Smelser;[5] tras los *Träger*, encontramos «roles»; y tras la grotesca noción althusseriana de «interpelación» o «llamada» ideológica, encontramos nociones aún más *chics* de hombres y mujeres (excluyendo por supuesto a los intelectuales selectos) que no piensan o actúan, sino que son *pensados* y *actuados*.[6] Todos estos exaltados pensadores, «burgueses» o «marxistas», proceden de la misma «antropología latente», de la misma

4. *El capital*, I, trad. M. Sacristán, Grijalbo (OME 40), Barcelona, 1976, página 8.

5. Entre los que han llamado la atención sobre la coincidencia entre el pensamiento althusseriano y el estructural-funcionalismo figuran Dale Tomich, en *Radical America*, III, 5 (1969), y IV, 6 (1970), y Simon Clarke, «Marxism, sociology and Poulantzas' theory of the state», *Capital and Class* (verano 1977).

6. Estas nociones (lacanianas) aparecen, en su versión más ridícula, en LF, páginas 160-170, en la teoría de la interpelación ideológica. Más recientemente, Ernesto Laclau (*Politics and ideology in Marxist theory*, New Left Books, Londres, 1977, caps. 3 y 4) ha tratado de poner en obra este cuento de hadas. El hecho de que Laclau parezca ocasionalmente más sensible que Althusser no procede de ninguna mejora en la «teoría» sino de que arranca con bastante más información sobre el mundo real. Seguramente se sentirá incómodo con esta acusación —ya que nos dice que «la epistemología moderna afirma» (!!!) que «los "hechos concretos" son producidos por la teoría o por la problemática mismas» (p. 59)—, pero la verdad es que *sabe* un poco acerca del fascismo, el populismo, etc. Sigue siendo un canguro, pero es un canguro que se pasa más tiempo en el suelo y olfatea la hierba real antes de saltar hacia los elementos teóricos.

asunción sobre el Hombre: que todos los hombres y mujeres, salvo ellos mismos, *son unos tontos redomados.*

En segundo lugar, hay un par de juegos de mano triviales y furtivos en el razonamiento de Althusser que sólo podrían engañar a un auditorio seleccionado de la *lumpenintelectualidad.*[7]

a) Althusser trata de obtener otro permiso de autoridad gesticulando en torno a la ruptura teórica de Marx con el «Hombre» y la «esencia humana» feuerbachianos. Naturalmente, como puede descubrir cualquier estudiante de primer curso, al rechazar el «Hombre» abstracto y genérico, Marx redescubrió a los hombres y mujeres dentro del «conjunto de las relaciones sociales», dentro de sociedades estructuradas en clases sociales y dentro de condiciones «empíricamente observables».[8] La verdad es que queda un interrogante abierto, y muy dificultoso, a saber: hasta qué punto Marx y Engels llegaron jamás a rechazar del todo el concepto «hombre», que reaparece en el concepto de alienación, en la noción de una «moralidad verdaderamente humana» y en lo que algunos estudiosos detectan como una teleología histórica de la inmanencia humana. Menciono esta cuestión, que no puedo ahora dejar de lado y que ha sido exhaustivamente estudiada por otros, sólo para señalar que Althusser bloquea y desecha (como lagunas o como signos de inmadurez que sobreviven a la «ruptura epistemológica») problemas teóricos manifiestamente presentes en la obra escrita de Marx, que otros críticos han juzgado o bien fecundos o muy paralizantes.[9] Mi preocupación inmediata consiste sólo en advertir que Marx y Engels, en sus investigaciones principales, desalojaron el concepto, «hombre», con objeto de volver a *los hombres reales* empíricamente observables.

b) El otro juego de manos es el mismo truco efectuado en sen-

7. En el caso de que alguien suponga que este término tiene connotaciones elitistas, debo advertir que es una categoría social cuya presencia más densa puede detectarse en Oxford, Cambridge, París, Londres, etc.

8. La sexta tesis sobre Feuerbach de Marx declaraba que «la esencia humana no es ninguna abstracción inherente a cada individuo. En su realidad es el *conjunto* de las relaciones sociales». Mepham (véase nota 2, *supra*) aduce que «la formulación de Marx» era que «los hombres son "conjuntos de relaciones sociales"» (!). ¿Cómo hay que entender tergiversaciones de esta clase?

9. Esto es examinado, entre otros, por Norman Geras; véase «Althusserian Marxism», *New Left Review*, 71 (enero-febrero 1971), y «Marx and the critique of political economy», en *Ideology and social science, op. cit.*

tido inverso. Los «humanistas» —y todos los «antropólogos»— vuelven al concepto, a «hombre», «tratando las *relaciones de producción* como meras *relaciones humanas*», es decir, reduciendo éstas a relaciones «historizadas», a «relaciones interhumanas, intersubjetivas». Este truco sólo puede hacerse ante un auditorio carente de todo conocimiento tanto de historia como de antropología, y es inquietante que una «práctica» de esta especie pueda alcanzar respetabilidad académica. No estoy en modo alguno dando por buena toda la sociología, toda la historiografía, ni todo lo producido por la «multitud de antropólogos culturalistas». De hecho, algunos cultivadores de estas disciplinas reducen a los hombres y mujeres a la categoría de *Träger* de estructuras con tanta alegría como Althusser. Pero difícilmente se hallará a uno solo entre ellos que comience con la propuesta de una «esencia humana», ni que haga objeto de su estudio a los «seres humanos individuales», en sus «relaciones intersubjetivas», como algo opuesto a la «sociedad». Sus objetos de estudio pueden comprender sistemas de parentesco, prácticas de la herencia, normas demográficas, sistemas de valores, estructuras sociales, instituciones políticas, relaciones de clase, formas ideológicas, modos simbólicos, reglas de consenso. Las «ciencias sociales» de hoy son producto de una revolución metodológica, uno de cuyos iniciadores fue Marx. Son precisamente sus preocupaciones estructurales las que les colocan en la pendiente resbaladiza que conduce hasta el estructuralismo y que prepara a sus novicios para el abrazo de Althusser.

El tercer error elemental consiste en confundir los hallazgos de disciplinas analíticas particulares con la «verdad» sobre el fenómeno total del cual los procedimientos de esa disciplina han seleccionado sólo datos relevantes. Ya he argumentado este punto, y con particular referencia a la economía política (pp. 99-101); esta disciplina define su propio campo de investigación y selecciona sus datos de acuerdo con estas definiciones; y sus hallazgos son relevantes en los términos mismos de esta disciplina. Todo el mundo lo sabe; no buscaremos en Ricardo una explicación del socinianismo. En un determinado sistema de parentesco, un primo segundo del hermano de la esposa puede interpretarse (dentro de la disciplina de la antropología) como un determinado punto en el seno de un conjunto estructurado de relaciones, y por consiguiente, metafóricamente, como un «portador» (*Träger*) de esas relaciones; y exactamente del mismo modo, un capitalista puede ser «considerado» como un «portador» de las rela-

ciones de producción capitalistas.[10] La disciplina ha decidido ya que vamos a definir así a esa persona. Que este primo segundo o este capitalista puedan ser definidos de modo totalmente diferente en el marco de otras disciplinas, o que puedan ser considerados (por una esposa o por sus propios obreros) bajo luces del todo distintas, no invalida los hallazgos en cuestión, o no *necesita* hacerlo.

A menudo puede observarse como los prácticos teóricos, en pequeños grupos de intensa actividad, interrogan a las categorías. Pero debido a sus bloqueos empíricos, son incapaces de interrogar al punto (sito en la sociedad o en la historia) en el cual se produce la intersección de estas categorías. En lugar de interrogar a una categoría, vamos a interrogar a una mujer. Será por lo menos más agradable. Vamos a suponer que esta mujer es la «esposa» de un hombre, la «amante» de otro hombre, la «madre» de tres hijos en edad escolar. Es una obrera de la confección, y «delegada de taller», es «tesorera» en la sección local del partido laborista y los jueves por la tarde es «segundo violín» en una orquesta de aficionados. Es de constitución fuerte (como debe serlo), pero tiene una disposición ligeramente neurótica depresiva. También pertenece —casi me olvido de ello— a la Iglesia anglicana y practica ocasionalmente la «comunión».

Como puede apreciarse, está muy ocupada. Considerada bajo una cierta luz, es un punto de intersección de una serie de «estructuras». Cuando éstas pueden con ella, su depresión toma a veces la forma de acostarse en la cama, de tal manera que no puede cumplir sus otras tareas. El psiquiatra la ve como determinada en su comportamiento por una neurosis estructurada. Pero no está «sobredeterminada», su constitución (base material) es saludable y pronto se recupera. En tanto que «esposa» aparece a los ojos de un sociólogo como inserta

10. Es cierto que Marx a veces parece reclamar una interpretación más amplia, especialmente en el cap. XLVIII del tercer libro de *El capital* («La fórmula trinitaria»). Este capítulo, particularmente estimado por los prácticos teóricos, se compone de tres fragmentos distintos (de hecho, tres distintos intentos inacabados de escribir lo mismo) que Engels encontró entre los papeles de Marx. Podemos dejar a los marxólogos la cuestión acerca del status que deba atribuirse a tales frangmentos. Yo los encuentro sugerentes, pero también es cierto que confirman de nuevo el apresamiento de Marx por la antiestructura de la economía política: el capital es descrito en él como «una perenne bomba aspirante de trabajo excedente», lo cual, si olvidamos que la resistencia de los trabajadores produce continuos atascos en la bomba, nos proporciona un motor más para el planetario.

en «la institución» del matrimonio y desempeñando los «roles» de ama de casa y madre; es en realidad la portadora de estos roles. De acuerdo con su teoría sociológica, el sociólogo trata de analizar su conducta como amante; tiene dificultades en decidir si colocarla en la categoría de «desviación» o si excluirla del programa de la computadora como irrelevante. Para la mujer misma, una parte de este «rol» (el acto sexual) es objetivamente muy parecido respecto del marido y respecto del amante; lo que define la diferencia no es nada en el acto en sí (bien, tal vez haya en él alguna diferencia), sino las expectativas y reglas que la sociedad le impone. Debería ser una portadora más fiel de tales expectativas, y el párroco (que sabe algo del asunto) tiene una actitud recriminatoria.

Entretanto, la sección local del partido laborista, de la que es «funcionaria», se endeuda. Su marido le sigue haciendo escenas y su amante empieza a sentir aburrimiento. Y en el trabajo, donde ella es *Träger* de relaciones de producción proletarias, su jefe (el *Träger* de ... etc., etc.) decide incrementar los ritmos de producción. Le sobrevienen dolores de cabeza y deja de tocar en la orquesta. Hostigada por las exhortaciones contradictorias de psiquiatra, cura, marido, amante, sociedad, director de orquesta, jefe, compañeros de trabajo, funcionarios del partido —quienes la ven como portadora de esto o aquello—, así como por la necesidad de ir de compras, se vuelve a la cama. Estando en cama, lee el artículo de un demógrafo que le muestra que el número de hijos que ella tiene diverge de la norma, y el de un ecologista que sostiene que tres hijos son demasiados. Su depresión aumenta...

La dejaremos en este triste estado para observar que ninguna de las disciplinas o categorías le han infligido ningún daño. El demógrafo ha descrito correctamente su desviación respecto de la norma, sin tener el menor interés por el amante de la mujer, aunque haya concebido alguno de sus hijos de él, ya que la cuestión de la paternidad es irrelevante para esa norma. El funcionario del partido que se esfuerza por cobrar las cotizaciones de la sección no se siente en absoluto concernido por sus problemas domésticos; la considera, correctamente, como una funcionaria ineficiente. En ningún sentido es ella sujeto de las expectativas ni de las normas sexuales de «la sociedad» ni de la Iglesia, sino que es objeto de su mirada crítica. Y en el trabajo, puede ciertamente ser considerada como portadora de relaciones productivas. Pero ninguna de estas definiciones modifica el

hecho de que ella sigue siendo una mujer. ¿Es entonces la mujer simplemente un punto de *intersección* de todas esas relaciones, estructuras, roles, expectativas, normas y funciones? ¿Es ella acaso la portadora de todos ellos, simultáneamente, siendo *actuada* por ellos y absolutamente determinada en su intersección? La cuestión no es nada fácil, pues muchos de esos roles no son solamente impuestos, sino que están también internalizados, y se han agrupado como un nudo en el interior de su cabeza. Para contestar a esta cuestión deberíamos *observar su historia.*

No sé cómo tiene lugar su historia. Tengo dos guiones alternativos. Uno de ellos es obvio. Tras un intento de suicidio, es internada en un instituto mental y mantenida con valium. Según el otro guión, vuelve a su trabajo porque, *en última instancia,* hay que pagar la hipoteca y dar de comer a los niños. En la empresa las cosas están llevando al estallido de una crisis. Un compañero de trabajo que milita políticamente (este pasaje es improbable) le da Althusser para leer. Hojea el libro. La iluminación de su mente acaece de repente. Exclama: «¡No soy una COSA!». Devuelve bruscamente el libro al encargado. Llama a todo el taller a ir a la huelga. Abandona a su marido y manda al cuerno a su amante. Se une al movimiento feminista. Abandona la Iglesia anglicana. Vuelve a tocar en la orquesta y se lo pasa divinamente actuando en el seno de esta estructura, que es un proceso con cincuenta sujetos determinados por el director y la partitura. Pero, por desgracia, se prenda del director, y una vez más nuevas desventuras amenazan con abatirse sobre ella...

La verdad es que no conozco a una tal mujer, aunque he conocido a varias que se le parecen y que han sido excelentes camaradas, y también a hombres como ella. La he introducido tan sólo en cuanto «portadora» (*Träger*) de una analogía. La analogía no debe llevarse demasiado lejos, porque los procedimientos requeridos para observar el comportamiento de un individuo no son los mismos que los requeridos para observar el acontecer histórico. No podemos construir nuestro conocimiento histórico o económico a partir de «individuos» como entes aislados. Pero la analogía será útil si nos recuerda que en la gente que observamos y conocemos hallamos determinaciones que se entrecruzan, determinaciones que esa gente trata de dominar y reconciliar; que la «sobredeterminación» puede manifestarse bajo forma de enfermedad o de inmovilidad; que es legítimo considerar a una persona como portadora de estructuras, pero que podemos llegar

hasta esa persona sólo a través de una suma de muchos puntos de vista; que cualquiera que sea nuestra conclusión en torno a la polémica sin fin entre predeterminación y libre albedrío —pues nuestra amiga puede haber sido inducida por su formación protestante a exclamar: «¡No soy una COSA!»—, es sumamente importante que nuestro prejuicio protestante sea revisado, que *pensemos* que nosotros somos «libres» (cosa que Althusser no nos autorizaría a pensar); y que, finalmente, ni una persona ni una sociedad deben ser considerados como una suma de determinaciones que se entrecruzan, sino que sólo pueden ser conocidas mediante la observación a lo largo del tiempo.

Podemos ofrecer otra analogía que esquiva las dificultades que entraña partir de un «individuo». Las analogías sacadas de las reglas de algún juego nos resultan familiares. Cualquier juego complejo es ininteligible mientras no conozcamos sus reglas. Los jugadores parecen moverse arbitrariamente, ponerse ahora en movimiento para detenerse luego de maneras azarosas y confusas. Un observador cuidadoso que tenga algunas nociones sobre juegos podrá inferir sus reglas; una vez lo haya logrado, todo resultará claro, y una observación continuada confirmará o perfeccionará las reglas que haya inferido inicialmente. El antropólogo y el historiador se hallan en una posición muy parecida a la de un observador de esta índole. Las sociedades (y una «sociedad» es un concepto que designa un conjunto de personas encerradas dentro de unos límites imaginarios e impulsadas por reglas comunes) pueden ser consideradas como «juegos» muy complejos, que a veces muestran evidencias muy tangibles sobre lo que los caracteriza (el lance, los fines, los equipos participantes), que a veces se rigen por reglas visibles (códigos escritos de leyes y constituciones) y a veces por reglas invisibles tan profundamente sabidas por los jugadores que éstos nunca las explicitan, y que deben ser inferidas por el observador. Por ejemplo, los jugadores raramente matan al árbitro.

La vida entera se desenvuelve dentro de «estructuras» de tales reglas visibles e invisibles, que prohíben tal acción y asignan a tal otra una significación simbólica especial. El logro más extraordinario de Marx consistió en inferir —«leer» o «descifrar»— la estructura sólo parcialmente visible de reglas en cuya virtud las relaciones humanas estaban mediadas por el dinero: el capital. A menudo atisbó, y a veces llegó a comprender, otras reglas invisibles que nosotros, un

centenar de años después, podemos leer —o debiéramos poder leer— con más facilidad. Había otras reglas simbólicas y normativas, no carentes de significación, que a mi juicio desestimó. Algunas de ellas no entraban en el campo de visión del conocimiento de su época, y para tales reglas la economía política carecía de vocablos.

Cuando las reglas de un juego han sido leídas o inferidas, podemos asignar entonces a cada jugador un papel o una función en el juego. En relación con estas reglas, pasa a ser un portador del juego, un elemento dentro de su estructura: un medio o un portero, si se trata de fútbol. En este sentido exacto es como podemos decir que un «obrero» es el portador de unas relaciones productivas; de hecho, ya definimos a la mujer del ejemplo anterior de esta manera cuando la llamamos una «obrera» antes que una «segundo violín». Pero debemos ir más allá en la analogía. Pues no decimos que el portero *es jugado* ni que el capitalista *es capitaleado.* Esto es lo que Althusser, como también algunos antropólogos y sociólogos estructuralistas, desearían que dijéramos. Althusser nos ofrece una falsa alternativa: o bien debemos decir que no hay reglas sino sólo un enjambre de «individuos», o debemos decir que las reglas *juegan* a los jugadores.

La diferencia entre «jugar» un juego y ser jugado ilustra la diferencia entre la estructuración gobernada por reglas del acaecer histórico (dentro de la cual los hombres y mujeres siguen siendo sujetos de su propia historia) y el estructural-*ismo.* Como siempre, Althusser ha tomado simplemente una moda reinante de ideología burguesa denominándola «marxismo». En los tiempos pasados, la economía política vulgar consideró que el comportamiento económico de los seres humanos era *legificado* (aunque los trabajadores fueran obtusos y refractarios a obedecer estas leyes), pero que dejaban al individuo autónomo una área de libertad en sus opciones intelectuales, estéticas o morales. Hoy los estructuralismos acaparan esta área por todos lados; estamos *estructurados* por relaciones sociales, *hablados* por estructuras lingüísticas previamente dadas, *pensados* por ideologías, *soñados* por mitos, *sexuados* por normas sexuales patriarcales, *ligados* por obligaciones afectivas, *instruidos* por mentalidades y *actuados* por el guión de la historia. Ninguna de estas ideas es, en su origen, absurda, y algunas tienen por base ciertos progresos substanciales del conocimiento. Pero todas ellas, al llegar a cierto punto, pasan de tener sentido a no tenerlo, y sumadas conducen al mismo punto terminal: la no libertad. El estructuralismo, este punto terminal del sinsentido, es

el producto final de la razón autoenajenada —que «refleja» el sentido común de los tiempos que corren—, en la cual todos los proyectos, las aspiraciones, las instituciones y la cultura misma parecen estar *fuera* de los hombres, *contra* los hombres, como cosas objetivas, como lo «Otro» que, a su vez, hace girar a los hombres como cosas. Antaño lo Otro era denominado «Dios» o el Destino. Hoy ha sido rebautizado con el nombre de Estructura.

He dicho que Marx hizo visibles las «reglas» del capital. Para lograrlo, fue necesario operar mediante una «Crítica de la economía política». Por esta vía pudo construir el concepto de un «modo» capitalista de producción, a la vez como el circuito del capital y como un modo de autorreproducción, mediante el cual el capital reproducía las relaciones productivas que permitían su propia reproducción. Este modo de producción podía ser luego conceptualizado como una estructura integral, en la que todas las relaciones han de tomarse juntas como un solo conjunto y en la que a cada regla se le asigna su definición en el interior de esa totalidad. De ahí infirió, aunque a veces erróneamente, las formas de desarrollo por las que debía pasar un modo como éste, y además —y de manera más precipitada— proyectó sus «leyes del movimiento» hacia el futuro. Que estas «leyes» o «tendencias» no funcionaban (como afirmara él truculentamente en una ocasión) «con férrea necesidad hacia resultados inevitables» es algo que puede explicarse, en parte, por el hecho de que él subestimó las tendencias contrarrestantes que podían operar. Contra lo que opinen ciertos prácticos teóricos, no hay ningún caso de obrero conocido por los historiadores que haya dejado que extraigan de su pellejo la plusvalía sin encontrar la manera de combatir por recuperarla (hay mil maneras de trabajar a bajo rendimiento); y paradójicamente, *gracias* a esos combates de resistencia las tendencias actuantes han resultado deformadas y las «formas de desarrollo» se han desplegado de maneras inesperadas. Por lo demás, esto se debía también al hecho de que otras tendencias contrarrestantes sobrevenían, sin ser solicitadas, desde «regiones» foráneas para las cuales la economía política carecía de vocabulario.

Pero estas reservas no pretenden en modo alguno afirmar la ilegitimidad del proyecto de Marx. Constituyó un progreso en el conocimiento que hizo época el construir así, mediante una ardua elaboración teórica, mediante hipótesis e investigaciones empíricas igualmente arduas, el concepto de un modo estructurado de producción.

«¡Vaya! —se me preguntará—. ¿No equivale esto a devolver a Althusser con la mano izquierda lo que se le había quitado con la derecha? ¿Y acaso no puede Althusser considerar el capitalismo como estructura?» La respuesta es: no. Y el que haya hecho esta pregunta puede irse a sentar a uno de los pupitres del fondo de la clase. Un modo de producción capitalista no es capital-*ismo*. Con la substitución de un par de letras pasamos de un adjetivo caracterizador de un modo de producción (concepto situado dentro de la economía política, aunque dentro de la «anti»-economía política marxista) a un substantivo que describe una formación social en la totalidad de sus relaciones. Dejaremos al que ha formulado la pregunta en el pupitre del fondo durante unas cuantas páginas para que medite sobre la tontería que ha dicho, y volveremos al modo de producción.

Después de todo el encono de mi anterior crítica, esto debería ser por último la ocasión para un encuentro risueño. Pues los historiadores situados dentro de la tradición marxista durante muchas décadas han empleado el concepto de un modo de producción, han examinado el proceso de trabajo y las relaciones de producción. Recuerdo perfectamente la época en que, en Gran Bretaña, no éramos muchos y aquélla era nuestra preocupación característica (preocupación que, decididamente, nos desacreditaba). Y precisamente ahora el «modo de producción» se ha convertido en foco de una preocupación realmente obsesiva, no sólo entre althusserianos, sino también entre toda clase de prácticos teóricos tomados en general. Decididamente, éste es su «asunto». Siempre lo están haciendo y deshaciendo. Siempre están examinando su «mecanismo», cambiando de lugar sus partes componentes, poniendo un nuevo piñón aquí, un volante allí, y engrasando las partes móviles con abstracciones purificadas. El «modo de producción» se ha convertido en algo semejante a una base del Ártico de la Teoría, de la cual los exploradores no pueden alejarse más de cien metros por temor a verse perdidos dentro de una ventisca ideológica.

Lo raro de este «modo de producción» es que puede ser construido y reconstruido en el interior de la Teoría sin recurso alguno al conocimiento de historiadores, antropólogos y otros. Althusser y Balibar son demasiado rigurosos incluso para reconocer los hallazgos de estas disciplinas; Hindess y Hirst muestran tener conocimientos ocasionales de algunos trabajos secundarios, y se esfuerzan en demostrar que estos trabajos, por ser ideológicos en su origen, son innece-

sarios a la Teoría; los historiadores, en reciprocidad, replican no con ira, sino con hastío. No replican ni contraargumentan simplemente porque el entero proyecto de la práctica teórica es idealista e irrelevante. Pues la práctica teórica engendra estos modos de producción no dentro de la teoría o de la sociedad, sino dentro de la metafísica; y un modo de producción metafísico, a su vez, producirá no bienes, sino conceptos y categorías metafísicos, reproduciendo al mismo tiempo indefinidamente sus propias condiciones para la autorreproducción metafísica. Como todos los cocineros de lo Absoluto, estos prácticos han encontrado la receta teórica instantánea, el puñado de ingredientes saludables con los cuales se cuecen toda la historia y cada una de las sociedades.

De modo que esto no resulta ser un lugar de encuentro risueño, sino un lugar de desacuerdo total entre métodos y tradiciones incompatibles. Es como si tuviera que celebrarse una conferencia a la que concurrieran, por una parte, todos los afectados por las relaciones sexuales, roles de uno y otro sexo, formas e historia de la familia, estructuras del parentesco, alimentación infantil, homosexualidad, psicología sexual y la literatura sobre el amor profano y romántico; y, por otra parte, una partida de prácticos teóricos que han reducido todo esto a la contemplación teorética de los órganos reproductivos, que producen todas las mencionadas «manifestaciones» y que a la vez se reproducen a sí mismos. Una parte lograría conocimiento mediante la investigación de una multiplicidad de datos empíricos en su propia expresión auténtica; la otra se hallaría encerrada en un circuito metafísico de ovulación y esperma. Los participantes quedarían defraudados. Decidirían desvincularse del acuerdo y seguir con sus ponencias por separado, en salas distintas. Eso es lo que han hecho la práctica teórica y el materialismo histórico.

No se trata de un desacuerdo sobre esto o aquello, sino una total incompatibilidad en las maneras en que un historiador y un «teórico» de esta especie se sitúan ante la realidad de un modo de producción. Tenemos autoridades en «relaciones de producción» que jamás han mirado de cerca una tenencia feudal, una letra de cambio, una Lonja de la Lana o un conflicto en torno a primas de producción; y tenemos autoridades sobre «el proceso de trabajo» que nunca han considerado relevantes para su exaltada teoría ni la obra de Christopher Hill sobre «los días de precepto», ni la mía sobre «tiempo y disciplina del trabajo», ni la de Eric Hobsbawm sobre «el artesano ambu-

lante» ni los de una generación de «historiadores del trabajo» norteamericanos, franceses y británicos (grupo a menudo tratado con desprecio)[11] sobre cronometraje, taylorismo y fordismo.

No sólo se trata de que este tipo de idealismo teórico resulta positivamente improductivo; de que, por ejemplo, en el inmenso campo de trabajo, recientemente inaugurado, que supone el estudio de las sociedades campesinas (en el que tantas cuestiones giran en torno a temas como la economía de subsistencia, fiscalidad y comercialización, normas tradicionales y necesidades, sistemas de herencia, costumbres familiares, ley consuetudinaria particularista), los prácticos teóricos aparecen con su modelo enredándoseles entre los dedos, en su intento de dar cuenta de los millones de habitantes de las zonas rurales que son algo «marginales» respecto a los circuitos genuinos del capital. No sólo se trata de que la basta materialidad histórica se niegue obstinadamente a «corresponder» a la pureza de su concepto; que por mucho que se tenga teóricamente en cuenta la «contradicción», nunca se tiene en cuenta bastante, pues en cada «ahora» (coyuntura) histórico el circuito del capital es obstruido y en cada punto halla resistencia —en tanto que los hombres y las mujeres se niegan a verse reducidos a ser sus *Träger*—, de modo que las «formas» son «desarrolladas» y distorsionadas de maneras teoréticamente inadecuadas por la lucha de clases misma. Se trata también de que este idealismo induce a errores y a desviaciones, proporcionándonos falsos resultados históricos en cada caso, imponiendo sus propios presupuestos sobre los datos empíricos, bloqueando todos los cauces «empíricos» de los sentidos del conocimiento y, como teoría política contemporánea, llevando sólo a extrañas estrategias cangurescas (en las que las conclusiones están ya puestas de antemano por las premisas arbitrarias de tal partido o tal secta) o a la seguridad de una butaca.

Pero ¿no es injusta esta crítica? ¿No es la práctica teórica, con su «autonomía relativa» y su intrincado mecanismo, mucho más sutil y rigurosa que el «economicismo vulgar» desplazado por ella? La respuesta, dicha brevemente, es que se trata de una pregunta con trampa a la que debemos responder con un «no». Es una pregunta con trampa porque reduce a una caricatura sin valor e irreconocible toda la práctica y toda la teoría anteriores, y trata de borrar toda

11. Véase, por ejemplo, Gareth Stedman Jones, «History: the poverty of empiricism», en *Ideology and social science*, p. 107.

huella de la vigorosa tradición alternativa a favor de la cual yo hablo. Y la respuesta ha de ser «no» porque, pese a su abstracción y a sus cláusulas cautelares, el producto teórico es un reduccionismo idealista tan vulgar en su economicismo como cualquiera de los que le han precedido.

No obstante, nos permitiremos una respuesta más pausada. Y en esta vía podemos primero brindar un elogio a los economistas marxistas. La teoría de un modo de producción forma parte, con toda propiedad, de su sistema conceptual. Es lógico que sea sometida a interrogación y depurada. Los continuos debates entre economistas pueden ser significativos, y los historiadores esperan encontrar ayuda en sus hallazgos. En un plano más general, el uso del concepto de modo de producción es un progreso respecto a cierto uso descuidado de los términos «base material» y «fuerzas productivas», o cuanto mentos *podría* ser un progreso en espíritus abiertos a una confrontación empírica. Como ha observado Williams:

> No ha sido el marxismo, sino los sistemas con los que se ha enfrentado y continúa enfrentándose, los que han separado y abstraído diversas partes de este proceso social completo. Ha sido la afirmación y explicación de las formas políticas y de las ideas filosóficas y generales como algo independiente y situado «por encima» del proceso social material lo que ha producido necesariamente algún tipo de afirmación en sentido contrario. En el curso de la polémica, esto ha sido exagerado, hasta llegar a reproducir, como una simple inversión de los términos, el tipo de error que atacaba.

De ahí que el marxismo «haya tomado a menudo el color de un tipo específicamente burgués y capitalista de materialismo».[12] Esto es ciertamente así. Pero entonces es también verdad —y por las mismas razones— que reducir todos los fenómenos sociales e intelectuales a «efectos» de un «modo de producción» esencialista y metafísico —mediante una elaboración cualquiera de «mecanismos»— no es otra cosa que engastar aquel viejo materialismo burgués en un ámbar idealista.

Hay que conceder que también hay una gran diferencia en la calidad de una u otra práctica teórica. Se puede practicar bien o mal

12. *Marxism and literature*, pp. 91-92.

en torno a un modo de producción dado. Balibar practica tan mal que no deja ningún resquicio para la interrogación de un historiador. En cambio, Simon Clarke, practicando en torno a Althusser y Balibar, es capaz de poner de manifiesto sus incoherencias y absurdos con la mayor claridad y de aparecer así, por la vía de la crítica, ofreciendo una lúcida reformulación del concepto de modo de producción. Considero que lo hecho por Clarke es provechoso, y a la vez me siento eximido de la obligación de llevar a cabo tal tarea. Clarke ha llegado, evidentemente, hasta el límite mismo de la reserva de los canguros. Pero no llega a rebasar del todo este límite. Pues aún es capaz de escribir lo siguiente, a propósito de las «diferentes formas de sociedad»:

> Las relaciones de producción en las que se basan estos diversos modos de producción proporcionarán la base para diferentes formas de explotación y, paralelamente, para diferentes relaciones de distribución. Se expresarán también bajo formas específicas de carácter económico, ideológico y político, las cuales deben analizarse como formas *desarrolladas* de la relación de producción fundamental.[13]

Este es el mismo tipo de circularidad que ya advertimos en Smelser, donde la serpiente se comía su propia cola; en lugar de un «sistema de valores», es la «relación de producción fundamental» la que engulle sus propios efectos. Y el problema crucial reside en las últimas líneas: las «formas específicas de carácter económico, ideológico y político ... deben analizarse como formas *desarrolladas* de la relación de producción fundamental». La noción esencialista de «inmanencia», el carácter en definitiva platónico, reside en eso.

¿Deberemos volver a Marx? ¿O argumentaremos sobre esta cuestión con independencia de toda autoridad? Tratemos de hacer ambas cosas. Es sin duda verdad —y se suele tomar como una proposición «marxista» fundamental— que existe una u otra correspondencia entre un modo de producción determinado y una formación social (que incluye formas políticas e ideológicas). La cosa no tiene nada de sorprendente, puesto que la producción, las relaciones sociales, los

13. Simon Clarke, «Althusserian Marxism», p. 54. Véase nota 5, cap. IV, *supra*.

modos políticos y las construcciones ideológicas son todos ellos actividades humanas. La afirmación marxista va más allá, estableciendo que hay no sólo «una u otra correspondencia», sino una correspondencia en la que el modo de producción es determinante. Marx y Engels expresaron esta correspondencia y esta determinación de distintas maneras; mediante la analogía espacial de «base» y «sobreestructura», que, aunque elaborada, no por eso deja de ser en definitiva una analogía mecánica e insatisfactoria; mediante afirmaciones torpes, como «el ser social determina la conciencia social» (que es ella misma una «contra-afirmación» del tipo que señala Williams); mediante analogías enigmáticas pero sugerentes sacadas de las ciencias naturales («una iluminación general en cuyo interior están inmersos todos los restantes colores»); y mediante signos metafóricos expeditivos: el molino a mano «*da lugar* a la sociedad de los señores feudales», las ideologías religiosas son un «*reflejo*» de las relaciones productivas, las cuales «*aparecen como*» categorías dentro de la economía política, y estas relaciones revelan «el secreto más íntimo, la base oculta de la entera estructura social, así como ... la correspondiente forma específica del Estado».[14] Cuando recordamos que también se propone en una u otra medida una interacción recíproca (por ejemplo, como en el caso de la «sobreestructura» y la «base»), hay bastante «juego» en las referidas proposiciones para dar pie a muchos ajustes e interpretaciones.

Al verse confrontado con tales proposiciones ambiguas, el investigador que trabaja en el interior de una tradición «marxista» tiene ante sí dos posibles opciones. Puede decidir seleccionar entre ellas la formulación «correcta» y «científica»; atornillarlo todo bien fuertemente; apañárselas con el «mecanismo»; eliminar todo «juego»; teorizar sobre el «efecto de sociedad» y el «efecto ideológico»; y componer así un planetario. Supongo que se puede admitir esa opción en cierto tipo de filósofo o teólogo, que nunca se ha visto confrontado con la difícil tarea de reconstituir un modo de producción concreto a partir de unos materiales históricos, que no entiende el necesario recurso del historiador a analogías y a sugerencias metafó-

14. Esta es otra de las autoridades especiales invocada por Althusser para el estructuralismo (*El capital*, III, ed. inglesa de 1909, p. 919), que se presenta en un examen muy condensado de la «renta feudal del trabajo». Véase el examen en Clarke, art. cit.

ricas como indicación de los vínculos y de las líneas en que se mueve el proceso social, confundiéndolas con afirmaciones literales sobre algún «mecanismo». Nunca ha oído el chasquido de un palo que se quiebra en el bosque con motivo de la disputa de un villano con el rey a propósito de los derechos de aquél; ni ha escuchado el silencio angustiado, seguido de desenfreno orgiástico, con motivo de la quema de un hereje. Piensa que todo puede ser ubicado en un punto de un mapa que tiene en su cabeza: esta base, aquel terreno, esa región, nivel e instancia. Al final llega a pensar que su pensamiento hace que sea así: «El proceso que produce el concreto-conocimiento tiene lugar enteramente en el interior de la práctica teórica» (PM, p. 189).

No obstante, hay otra opción posible. Podemos empezar con estas varias proposiciones como hipótesis, y luego *tratar de averiguar*. Esto nos llevará en seguida a una serie de interrogantes muy distintos. ¿Son esas proposiciones ciertas? ¿Demostró Marx que eran ciertas o las asumió sin llegar a contrastarlas con los hechos? Suponiendo que sean ciertas, ¿son relevantes y sugerentes, o son simples tautologías que dejan todas las incógnitas sin descubrir? Y suponiendo una vez más que sean ciertas, *¿por qué* son ciertas? ¿De qué maneras y por qué medios se establece esta correspondencia? Y finalmente, ¿nos permite nuestro nuevo conocimiento (logrado al buscar la respuesta a esas preguntas) volver a Marx no para ajustar y tensar una de sus fórmulas, sino para modificar y reorganizar sus conceptos?

La tradición marxista alternativa ha estado planteándose este tipo de preguntas durante décadas. No se me han otorgado poderes para hablar en nombre de «la historia», de modo que sólo puedo aportar mi propia comprensión del conocimiento histórico. La primera pregunta —«¿son esas proposiciones ciertas?»— es, desgraciadamente, una pregunta «empírica». A mi juicio, *se ha demostrado* que son ciertas, pero en unos términos aun más laxos y equívocos que los de Marx. En diversas circunstancias históricas la investigación ha mostrado que «el movimiento económico finalmente se afirma como necesario»; el estudio comparativo de diversas sociedades feudales, o de diversas revoluciones industriales, ha puesto de manifiesto las maneras en que un modo de producción genérico ha hallado una expresión aproximadamente análoga en distintas sociedades e instituciones estatales; y la hipótesis más fecunda de Marx, tal como la formuló en su conocida carta a Weydemeyer de 1852, según la cual «la *existencia de clases* sólo está ligada a *fases históricas particulares*

del desarrollo de la producción», me parece que ha sido probada más allá de toda duda, y con muchos aditamentos derivados respecto a otras formas análogas de la expresión de clase en la vida intelectual y social.

Pero los hallazgos, aunque positivos, han sido equívocos. Sugieren no sólo una mayor complejidad y reciprocidad de relaciones que lo propuesto por Marx, sino que además plantean la cuestión del significado que deba atribuirse a la correspondencia. Como ya he argumentado suficientemente, no avanzamos en el esclarecimiento de la mencionada complejidad por el mero hecho de atribuirle una nueva y honorable denominación, como la de «autonomía relativa» (véase p. 154). El concepto crucial, no examinado por Althusser, es el concepto mismo de «determinación»; de ahí la importancia —en la que Williams, yo y otros hemos venido insistiendo durante años, sin ser escuchados— de definir el término «determinar» en sus sentidos de 'poner límites' y de 'ejercer presiones', y de definir la «ley del movimiento» como 'lógica de un proceso'. Esto nos ayuda, por de pronto, a romper el círculo idealista; así no podemos seguir presentando las formaciones sociales como «efectos de sociedad» ni como «formas desarrolladas» de un modo inmanente.

La cuestión del significado que haya que atribuir a la correspondencia es aún más difícil. Pues la noción idealista comienza con la proposición de que «lo económico» es (en última instancia, etc.) determinante, para luego saltar, codo a codo con su hermano mellizo, el «economicismo vulgar», hacia el viejo y querido supuesto utilitario de que, por consiguiente, es un poco más «real» en todos los sentidos. Después de aterrizar aquí, la práctica teórica puede desplegar una serie de argumentos. Así, si en una sociedad dada la región decisiva resulta ser no económica (parentesco, poder militar), entonces ésta puede ser redefinida como el área a la que la «instancia económica» ha sido «asignada» (véase p. 225). Lo más corriente es que las otras áreas sean simplemente consideradas como *menos* reales, como problemas de segundo o de tercer orden, como asunto de otra «región» de la teoría (aún sin madurar ni desarrollar) o meramente como no problemas, que pueden hacerse desaparecer con la varita mágica de la «autonomía relativa».

Pero para un preso que en 1976 se está pudriendo en el recinto fétido y atestado de gente de una prisión de Calcutta, es de muy escaso consuelo que se le diga que su problema es de tercer orden, y

que es víctima de un efecto de sociedad relativamente autónomo. Peor aún: la suposición, medio escondida, de que lo «relativamente autónomo» es por consiguiente menos «real» (y menos merecedor de atención teorética o historiográfica) que el modo de producción puede conducir al práctico teórico a una sorprendente laxitud de análisis en caso de ser golpeado él mismo por el capricho o por la ideología. De hecho, las religiones, las ideologías y el estado mismo, con todo su arsenal de aparatos represivos, por ser «relativamente autónomos», pueden desarrollarse durante décadas o siglos *de la manera que quieran*, y los teóricos del «modo de producción», basándose en la seguridad de sus proposiciones autoconfirmatorias, no necesitan mover un solo dedo teórico. Pues ellos han definido ya este modo como algo esencial y verdaderamente real, y los efectos, regiones o niveles pueden seguir tranquilamente su vía autónoma. Fue exactamente así como Althusser, en 1963, agitó su varita mágica, y el estalinismo se esfumó (salvo como problema de tercer orden):

> No obstante, todo cuanto se dice del «culto a la personalidad» se refiere muy precisamente al ámbito de la *sobreestructura*, y por consiguiente de la organización del estado y de las ideologías; y se refiere además, en líneas generales, *a este único ámbito*, del cual sabemos, en teoría marxista, que posee una «autonomía relativa» (lo cual explica de manera muy sencilla, en teoría, que la *infraestructura* socialista haya podido desarrollarse, en lo esencial, sin perjuicios durante ese período de errores que han afectado a la *sobreestructura*). (PM, pp. 247-248.)

Muy sencillo. Pero esta separación arbitraria de un «modo de producción» respecto a todo lo que efectivamente acaece en la historia (tan típica de la pareja de mellizos idealista/economicista) acaba por no contarnos nada y por justificarlo todo. Esta Teoría se parece mucho a un médico que atiende a un paciente enfermo en estado agónico y que, tras una consulta de una hora, establece que, si bien la enfermedad es determinada en última instancia por el cuerpo, se trata de un «efecto de cuerpo» relativamente autónomo. Y realmente lo es; la enfermedad no es una proyección del alma del paciente; pero eso es algo que la medicina descubrió hace muchos siglos. Y durante mucho tiempo, esta espúrea disociación entre «producción» y «conciencia» —que a su vez no es más que la vieja dicotomía ma-

teria/espíritu o cuerpo/alma que reaparece bajo una forma marxista— ha sido puesta en tela de juicio, en la tradición marxista, por una parte por historiadores y antropólogos, que han insistido para que las ideas, las normas y las reglas sean de nuevo colocadas *dentro* del modo de producción (que sin ellas no podría existir ni un solo día);[15] y por otra por los materialistas culturales, quienes han insistido en que la noción de una «sobreestructura» «nunca ha sido suficientemente materialista».[16]

«Determinación» es una palabra de mucha envergadura, penetrada de su propia importancia, que aparece para pronunciarse en cada caso con decisión. Pero cuando ya ha desaparecido en su automóvil de lujo, descubrimos que todo ha quedado por descubrir. Volviendo a nuestra analogía anterior, puede ser cierto en uno u otro sentido que el estado neurótico de un hombre viene determinado en última instancia por su naturaleza sexual, la cual, a su vez, viene determinada por sus órganos reproductivos masculinos. Pero esto no hace en lo más mínimo que su neurosis sea menos «real», ni es fácil que la comprendamos ni que la curemos mediante un prolongado examen de su pene. Y además, para complicar aún más las cosas, uno de los síntomas de su neurosis puede consistir, precisamente, en que le vuelve impotente. Se trata de una analogía simplista, puesto que las sociedades son tan complejas como las personas, pero lo son de maneras diferentes. Pero esas dos reservas —en cuanto a la complejidad de la «correspondencia» y en cuanto a su significado— son suficientemente severas como para poner en tela de juicio la efectividad de las nociones generales de Marx. Muy pocos de los problemas de significación crucial (los más «reales») con los que nos enfrentamos en nuestras vidas reales parecen estar *directamente* y causalmente implicados en este campo de correspondencia: el nacionalismo, el racismo, la opresión sexual, el fascismo y el propio estalinismo no caen fuera de este campo (pues la presión de los antagonismos de clase y de las ideologías con fundamento clasista pueden percibirse en todos ellos), pero es igualmente cierto que no pueden verse como «formas desarrolladas de la relación de producción fundamental»; son formas con entidad propia, y para analizarlas necesi-

15. Véase la significativa reformulación de Maurice Godelier, «La part idéelle du réel», de próxima aparición.

16. Raymond Williams, *Marxism and literature*, p. 92.

tamos (como el psiquiatra en su caso) un nuevo conjunto de términos, no pertenecientes a las premisas de la economía política.

Esto no equivale a decir que las proposiciones de Marx fueran falsas, aunque a veces estaban formuladas de un modo tan presuntuoso que daban pábulo a conclusiones erróneas. Era importante llegar a saber que la neurosis no era producida por la posesión satánica, y que los asuntos humanos no eran expresión del espíritu de una divina providencia, o de los grandes hombres, o del autodespliegue de las Ideas o de un benevolente mercado neutral respecto a las clases sociales. Marx cogió el conocimiento de la mano, le hizo atravesar un umbral, le señaló el mundo exterior y le dijo que fuera y *averiguara.* Y es en este mundo exterior, más allá de la segura «base» del modo de producción, donde están situadas muchas de las cosas más estimadas que afectan a la vida humana.

Por añadidura, esto plantea de un modo nuevo el entero problema de la efectividad de la acción humana, de los hombres y mujeres como sujetos de su propia historia. Dentro de los seguros circuitos de un modo de producción, es suficientemente fácil para Althusser considerar a los hombres como *Träger* y recaer exactamente en el mismo modo de pensamiento que Marx identificó en los escritos de Proudhon: «Desde su punto de vista, el hombre es tan sólo el instrumento del cual hace uso la Idea o la razón eterna con el fin de proceder a su autodespliegue».[17] Pero en el mundo del exterior que está al otro lado de esa puerta, tal vez podría mostrarse que la acción tiene más ancho campo para ejercer sus efectos. No cabe duda de que esta acción no quedará libre de ulteriores presiones determinantes, ni escapará a ciertas limitaciones. No es probable que acelere la resolución de la extraordinaria complejidad y de las contradicciones de los modos de producción que se superponen en la sociedad de la India. Pero podría abrir la verja de la prisión de Calcutta y dejar en libertad a nuestro prisionero. En realidad eso es exactamente lo que ha hecho. Podría incluso resistir o legitimar las presiones ideológicas dominantes de nuestra época. Podría caer en complicidad con la doctrina estalinista de la predestinación, o enfrentarse racionalmente con Althusser y ayudar a liberar de su influencia a otra persona.

17. Marx a Annenkov, 28 diciembre 1846, *Selected correspondence*, p. 9.

Además, si aspiramos a alguna forma de sociedad futura caracterizada como «socialista», no hay error más paralizante y peligroso para la práctica de cualquier libertad humana que la idea de que hay algún modo de producción «socialista» (equivalente a propiedad pública o estatal de los medios de producción), en cuyo seno vienen *dadas* unas relaciones de producción «socialistas» que proporcionarán una garantía categorial de que una cierta sociedad socialista inmanente (es decir, unos valores, unas ideas, unas instituciones, etc.) procederá *a su propio despliegue*: tal vez no instantáneamente (pues hay la «autonomía relativa», etc., etc.), pero sí a su debido tiempo, a partir del seno del modo de producción mismo. Esto es enteramente falso: cada opción y cada institución está todavía por hacer, y suponer otra cosa equivale a caer en un error tan asombroso por su crudeza mística como la idea althusseriana de que bajo Stalin la «*infraestructura* socialista» pudo «desarrollarse, en lo esencial, sin perjuicios» (p. 245). Así, lejos de que la Teoría nos haya ofrecido tan confortadoras garantías, la aparición de tan monstruosas teologías metafísicas (en las que desaparecen la voluntad, la elección, los valores y los hombres y mujeres mismos) —en el interior de partidos y de ideologías que pretenden estar en la vanguardia de las aspiraciones socialistas— es una premonición de mal agüero. Debemos liberar nuestras mentes *ahora mismo*; si esa ideología llega jamás a reivindicar su participación en el poder, será demasiado tarde.

XV. «CONCIENCIA» Y «CULTURA»: POR UN MATERIALISMO HISTÓRICO Y CULTURAL

Podemos ahora tratar de reunir las anteriores argumentaciones. En un capítulo anterior sugerí que las hipótesis del materialismo histórico y la «anti»-economía política de *El capital*, por muy estrechamente que estuvieran vinculadas entre sí, eran diferentes. Esto fue claramente afirmado por Marx en su prólogo a los «Manuscritos de París» de 1844, al esbozar el irrealizable —por ambicioso— proyecto de su vida:

> Así es que iré publicando en una serie de folletos independientes la crítica del Derecho, de la Moral, Política, etc., y por último trataré de presentar en una obra de por sí la cohesión del conjunto, la relación de las diversas partes entre sí y finalmente la crítica de la elaboración especulativa de ese material. Tal es la razón de que en la presente obra la relación de la economía nacional con el Estado, el Derecho, la moral, la vida civil, etc., justo se halle tocada y sólo en cuanto la Economía nacional misma trata ex profeso de estos temas.[1]

1. K. Marx, *Manuscritos de París. Escritos de los «Anuarios Francoalemanes» (1844)*, Crítica (OME 5), Barcelona, 1978, p. 303. La cursiva es de E. P. Thompson. [La versión inglesa que da E. P. Thompson dice «economía política», pero la versión original alemana utiliza el término «Nationalökonomie», propio de un período del pensamiento de Marx en que éste no había aún recibido la influencia decisiva de la economía política inglesa. *N. del t.*] Hace tiempo, Korsch afirmó que la economía política marxista y «la descripción "subjetiva" de la historia como lucha de clases» eran «dos formas independientes del pensamiento marxista, igualmente originales y no derivadas una de otra»: Karl Korsch, *Karl Marx*, Londres, 1938, pp. 228-229.

Entretanto, las hipótesis del materialismo histórico («la relación de las diversas partes entre sí») fueron rápidamente formuladas, entre 1845 y 1848, en *La ideología alemana*, *Miseria de la filosofía* y el *Manifiesto del Partido Comunista*. Friedrich Engels desempeñó un papel destacado en el desarrollo de estas hipótesis, y, detrás de Engels, hallamos la influencia directa de las organizaciones de clase y de la conciencia de clase del movimiento obrero británico; como ha mostrado Stedman Jones en un provechoso estudio, Engels fue demasiado modesto al hablar de su propia participación en este trabajo conjunto,[2] y por esto está plenamente justificado acoger con respeto los *caveats* de sus últimas cartas.

Así pues, las hipótesis del materialismo histórico estaban ya formuladas hacia 1848. Estas hipótesis las resumió Engels en varios de sus prólogos subsiguientes a otras tantas ediciones del *Manifiesto*. En particular, en el prólogo a la edición alemana de 1883 decía:

> El pensamiento fundamental que recorre todo el *Manifiesto* pertenece única y exclusivamente a Marx, y es el de que la producción económica y la estructura social que se deriva necesariamente de ella en cada época de la historia, constituyen el fundamento de la historia política e intelectual de esa época; que, en consecuencia ... , toda la historia ha sido una historia de luchas de clases ...[3]

En su prólogo a la edición inglesa de 1888 Engels sostenía que estas proposiciones estaban llamadas «a cimentar el mismo progreso para las ciencias históricas que el que cimentó la teoría de Darwin para las ciencias naturales». No obstante, según hemos visto (pp. 112-113), estas hipótesis no fueron apenas desarrolladas en los siguientes cuarenta años; y lo fueron más por Engels que por Marx, y al final de su vida Engels comprendía claramente que «sólo se ha hecho muy poco».

2. Gareth Stedman Jones, «Engels and the genesis of Marxism», *New Left Review*, 106 (nov.-dic. 1977).

3. Como muestra Jones (véase *supra*), Engels era excesivamente modesto. Se puede aventurar que esta generosidad extrema para con su amigo fue motivada por el hecho de que Marx había muerto hacía tan sólo tres meses. En una nota ulterior (a la nueva edición alemana de 1890) se mostró ya más justo para consigo.

Entretanto, y por un período de al menos veinte años, Marx había dejado de lado esta tarea para luchar a brazo partido con su adversario, la economía política, y para elaborar en esta contienda lo que puede considerarse —según he argumentado antes (pp. 101-102)— como una «antiestructura» opuesta a esa estructura. He mostrado que Marx mismo quedó atrapado, por un tiempo, en los circuitos del capital —inmanencia que se manifiesta en «formas»— y que sólo logró librarse parcialmente de este atolladero en *El capital.* Es a esa trampa (la vertiente del Marx de los *Grundrisse*) a la que vuelve afanosamente una y otra vez la práctica teórica; [4] del interior de esa trampa es de donde Althusser extrae sus licencias textuales de autoridad, y su deseo es devolvernos a la prisión conceptual (modo de producción = formación social) que había sido impuesta a Marx por su adversario burgués. ¿Hasta qué punto el propio Marx llegó a tener plena conciencia de su apresamiento? La cuestión es compleja, y a mi juicio no tiene demasiada importancia de cara al avance actual del conocimiento. Nos interesa hacer avanzar la historia y la comprensión de la historia, no la marxología. Pero al menos vale la pena señalar que Marx, crecientemente preocupado en sus últimos años por la antropología, estaba reasumiendo los proyectos de su etapa juvenil de París.[5]

El problema, como ya hemos argumentado suficientemente, consiste en pasar de los circuitos del capital al capital-*ismo*; de un modo de producción altamente conceptualizado y abstraído, dentro del cual el determinismo aparece como absoluto, a unas determinaciones históricas consistentes en la aplicación de presiones, en una lógica del proceso dentro de un proceso más amplio, y a veces con factores compensadores. Naturalmente, sería ridículo sugerir que Marx, en *El capital*, no se acercó repetidamente al borde que hay entre la economía política y la historia, entre estructura y proceso, y señaló repetidamente —a menudo de maneras muy esclarecedoras— la presión de la primera sobre las formas y la lógica de la segunda. Pero tales indicaciones *se quedan en hipótesis*, y son dadas por buenas en

4. Althusser retorna constantemente a este momento del inmovilismo teorético de Marx (y de Hegel): en un índice de las obras de Marx en *Lire le Capital*, la mayor extensión se da a la introducción de «1857», y va en segundo lugar el Prefacio a la *Crítica.*

5. Véase L. Krader, *The ethnological notebooks of Karl Marx.*

lugar de señalarse que sólo son hipótesis; por añadidura, se basan en las hipótesis previas del materialismo histórico, muy anteriores a *El capital* pero que han quedado sin desarrollar ni examinar. Y los problemas se plantean repetidamente en torno a lo que he llamado (p. 172) «conceptos de empalme»: la «necesidad», que puede reaparecer en la antropología como «norma» y en la historia como «carencias» o «valores»; «modo de producción», que puede reaparecer como presión determinante dentro de un proceso histórico complejo; «clase», como lo estructurante de un modo de producción o lo que promueve el acontecer de maneras nunca del todo predeterminadas (como los historiadores han mostrado suficientemente); el propio «determinismo», como clausura o presión.

Además, la economía política, incluida la «anti»-estructura de Marx, carecía de los términos que resultan esenciales en cuanto nos proponemos comprender las sociedades y las historias; es más, había *excluido* estos términos deliberadamente y para los fines de su ciencia analítica. La economía política tiene términos para designar el valor de uso, el valor de cambio, el valor monetario y la plusvalía, pero no para designar el valor normativo. Carece también de términos para otras áreas de la conciencia: ¿cómo oficiar los rituales simbólicos de Tyburn o del mausoleo de Lenin (y ahora el de Mao) en términos de valor, precio y ganancia? Podemos formular la hipótesis de que uno de estos «vocabularios» va a «reaparecer» dentro de otro, pero todavía no sabemos cómo, por qué medios o mediaciones. Y es a este propósito como vemos que la analogía hecha por Engels entre Darwin y Marx era, en un aspecto, incluso más exacta de lo que él pretendía. Pues así como Darwin brindó y demostró un proceso evolucionista que progresaba mediante una hipotética transmutación de las especies —especies que hasta entonces habían sido hipostasiadas como algo inmutable y fijo—, quedando por entero en la oscuridad respecto a los medios genéticos reales de esta transmisión y transmutación, análogamente el materialismo histórico como hipótesis quedó desprovisto de su propia «genética». Si podía postularse —y en parte demostrarse— que hay una correspondencia entre un modo de producción y el proceso histórico, ¿cómo y por qué caminos se establece? La cuestión es importante; y una respuesta consistirá simplemente en dejar de lado el problema sin darle solución. La teología dirá entonces que la evolución manifiesta la peculiar operación de la voluntad divina, mientras que la práctica teórica dirá

que la historia manifiesta el «desarrollo de las formas» del capital. La otra respuesta, la tradición de Mendel y del materialismo histórico y cultural, consistirá en *averiguar*.

Lo que hemos averiguado, a mi juicio, reside en un término ausente: la «experiencia humana». Éste es exactamente el término que Althusser y sus seguidores quieren mantener fuera del distinguido círculo de los pensamientos respetables, descalificándolo con el epíteto de «empirismo». Con este término los hombres y las mujeres retornan como sujetos; no como sujetos autónomos o «individuos libres», sino como personas que experimentan las situaciones productivas y las relaciones dadas en que se encuentran en tanto que necesidades e intereses y en tanto que antagonismos, «elaborando» luego su experiencia dentro de las coordenadas de su *conciencia* y su *cultura* (otros dos términos excluidos por la práctica teórica) por las vías más complejas (vías, sí, «relativamente autónomas»), y actuando luego a su vez sobre su propia situación (a menudo, pero no siempre, a través de las estructuras de clase a ellos sobrevenidas).

Hay que subrayar que, si bien lo dicho no es incompatible con las hipótesis de Engels y Marx, tampoco es exactamente lo mismo que ellos dijeron. Pues hemos introducido un término, «cultura», que en su derivación «antropológica» Althusser deploraría y que en su subsiguiente definición y elaboración en el marco del conocimiento histórico no estuvo al alcance de Marx. Es un término que estoy plenamente empeñado en defender, y a defenderlo *contra* Marx si los marxólogos insisten en que es necesario. Pues no es cierto que Marx dejó de lado inocentemente la necesidad de dotar a su teoría de elementos de «genética». Trató de dotarla de tales elementos primeramente en sus escritos sobre la alienación, la mercancía, el fetichismo y la reificación, y en segundo lugar en su noción del hombre, en su historia que continuamente se hace sobre su propia naturaleza. (Señalaremos sólo de paso, puesto que otros críticos han examinado ya esta cuestión, que Althusser excluye de su canon toda exploración de las dos series de los sugerentes temas mencionados.) De la primera serie de conceptos tan sólo quiero decir una cosa: plantean ofrecer una «genética» —para explicar cómo la historia viene determinada de unas maneras que entran en conflicto con las intenciones conscientes de sus sujetos— en términos de *racionalidad* mixtificada. Los hombres se aprisionan a sí mismos dentro de estructuras creadas por ellos mismos porque están ya *automixtificados*.

Aunque los historiadores puedan encontrar esas nociones sugerentes en ciertos campos (como en el estudio de las ideologías), podrían argüir —yo, por mi parte, lo arguyo— que, en su aplicación más general, son el producto de una mente excesivamente racional; ofrecen una explicación en términos de racionalidad mixtificada para comportamientos y creencias *no racionales* o *irracionales*, cuyos orígenes no pueden derivarse de la razón. En cuanto a la segunda serie de conceptos (el hombre haciéndose en base a su propia naturaleza), si bien son importantes y apuntan el camino correcto, siguen estando tan poco desarrollados que, en efecto, no hacen mucho más que reformular la anterior pregunta en términos nuevos: lo que falta es *averiguar* el «cómo».

Así pues, regresamos al término ausente de «experiencia», e inmediatamente accedemos a los reales silencios de Marx. Este término es no sólo un punto de unión entre «estructura» y «proceso», sino también un punto de *des*-unión entre tradiciones alternativas e incompatibles. Para una de las tradiciones, la del dogma idealista, estos «silencios» son lagunas o ausencias de «rigor» en Marx (casos en que éste no ha teorizado plenamente sus propios conceptos) que deben ser paliadas mediante conceptos-puente, conceptualmente generados de la misma matriz conceptual. Pero como hemos visto antes (p. 173) esta búsqueda afanosa de la seguridad de una perfecta teoría totalizada constituye la herejía primera contra el conocimiento. Creaciones idealistas perfectas como éstas, que parecen maravillosamente cosidas por invisibles hilos conceptuales, siempre acaban vendiéndose como saldos. Si una Teoría así hubiera sido realmente elaborada por Marx, estaría ya en el sótano de las liquidaciones, junto con Spencer, Dühring y Comte, destinado a ser adquirido por algún estudiante de doctorado en busca de un pedazo de tela curiosa que coser como remiendo en sus tejanos doctorales.

En su presente encarnación como «práctica teórica», esta noción de Teoría es como una plaga que se ha abatido sobre el espíritu. Los sentidos empíricos son ocluidos, los órganos morales y estéticos reprimidos, la curiosidad aplacada, toda la evidencia «manifiesta» de la vida y del arte es desacreditada como «ideología», el ego teorético se ensancha (pues todos los demás son engañados por las «apariencias») y los adictos se reúnen con el alma en vilo en torno al Modo de Producción. Como los accesos al altar de Lakshmi, en un antiguo templo hindú, los corredores son largos, resbaladizos y llenos de

adornos, pero al final está ella, la diosa de la riqueza material, con incrustaciones de oro y pedrerías, engalanada con guirnaldas, y sin dejar ver nada más que sus enormes ojos enigmáticos. Le rinden homenaje e invocan sus varios nombres, *La Structure à Dominante*, El Modo, el MPC. Los ritos que llevan a cabo a veces dan lástima y a veces resultan cómicos. Los críticos luchan por descifrar poemas que son como una nueva promulgación de la teoría o la ideología en términos oscuros. Y detrás de estos términos está El Modo, el MPC. Así como, en el inerte platonismo de su teoría, toda cultura y toda vida social han sido reducidas al Modo, análogamente su vocabulario ha sido cocido a fuego lento hasta convertirse en una pasta desnaturalizada.

> Por ejemplo, es posible una doble articulación MPG/IG — IG/IE/MPL, mediante la cual una categoría IG, cuando es transformada por IE en un componente ideológico de un MPL, puede entonces entrar en conflicto con las relaciones sociales del MPG cuya reproducción debe asegurar.[6]

Este crítico literario ha sido muy amable al ofrecernos un «ejemplo». Pero suponer que esto haga avanzar una «ciencia» de la estética materialista equivale a calumniar tanto a la ciencia como al materialismo.

No todos los ritos son tan enérgicos. Los peregrinos son a veces críticos y quejicas. Pero dado que, en algún rincón de sus corazones, todavía desean adorar al Absoluto, no repudian los ritos sino que tratan sólo de enmendarlos. De ahí que los problemas (los que ellos pueden realmente percibir) sean reducidos a pseudoproblemas en un sistema conceptual destinado a repeler su solución. Incluso historiadores excelentes que deberían tener mejor comprensión (y que tal vez la tienen) examinan la falta de un «*mecanismo* estructural preciso» para «conectar» la base y la sobreestructura, y reflexionan sobre las maneras en que esta omisión podría ser conceptualmente reparada.[7] Pero lo erróneo, lo que siempre ha sido erróneo, es la ana-

6. Terry Eagleton, *Criticism and ideology*, New Left Books, Londres, 1976, página 61.

7. Gareth Stedman Jones, «Engels and the end of classical German philosophy», art. cit., p. 31. Hay que añadir que el autor ha ido superando cada vez más su herencia idealista en sus obras posteriores.

logía con la que empezamos (cuerpo/alma) y la idea de que la ensambladura entre ambos puede ser remediada con un «mecanismo». Las feministas socialistas, que tienen un agravio genuino contra los «silencios» del marxismo, tratan mediante arduos ejercicios de teoría de insertar un nuevo volante (la reproducción de la fuerza de trabajo) en el planetario, con la esperanza de que su inercia arrastre consigo de manera algo milagrosa todas las variopintas «formas desarrolladas» de la represión y la expresión sexual, de los modos familiares y de los roles de uno y otro sexo. Pero lo erróneo no es que hayan planteado el problema, sino que lo hayan reducido a un pseudoproblema tratando de introducirlo en una máquina diseñada para excluirlo. Y al mismo tiempo han sido engañadas al empujárselas a destruir la identidad de su planteamiento y lo que tiene de reto, y lo han dejado a merced de la misma plaga que acaba con todo.

Una nube no más grande que una mano de hombre cruza el canal de la Mancha proveniente de París, y en un instante los árboles, los huertos, los campos de trigo quedan negros de langostas. Cuando finalmente levantan el vuelo hacia la siguiente parroquia, las ramas están peladas de toda cultura, los campos han quedado despojados de toda brizna verde de aspiración humana: y en esas formas esqueléticas y en ese paisaje ennegrecido, la práctica teórica anuncia su «descubrimiento», el modo de producción. No sólo el conocimiento substantivo, sino hasta los lenguajes mismos del proyecto humano —compasión, anhelo, amor, orgullo, abnegación, lealtad, traición, calumnia— han sido destruidos hasta no quedar más que los circuitos del capital. Estos saltamontes son platónicos muy cultos: si se hubieran posado sobre la *República* la habrían dejado pelada, sin nada más que la idea de una contradicción entre un filósofo y un esclavo. Por muy elaborados que estén los mecanismos internos, las torsiones y las autonomías, la práctica teórica constituye el punto terminal del reduccionismo: una reducción no de la «religión» o la «política» o la «economía», sino de las diversas disciplinas del conocimiento a un único tipo de Teoría «básica». La teoría está destinada a venirse abajo una y otra vez, indefinidamente, para dar paso a una teoría ulterior. Al desaprobar la investigación empírica, la mente queda confinada para siempre en el interior del recinto de la mente misma. No puede salir afuera a caminar. Queda afectada por un calambre teorético, cuyo dolor sólo es tolerable a condición de no mover los miembros.

Ese es, entonces, el sistema de la *clausura*. Es el punto en el que han de desembocar todos los marx-*ismos*, concebidos como sistemas teoréticos autosuficientes, que se confirman y se extrapolan a sí mismos. En el peor de los casos (y este caso es el usual) la práctica teórica es este punto terminal, y podemos agradecer a Althusser por haberlo demostrado con tanto «rigor». Pero si regresamos a la «experiencia», podemos trasladarnos, desde este punto, nuevamente hacia una exploración *abierta* del mundo y de nosotros mismos. Esta exploración pide un rigor teórico semejante, pero en el marco de ese diálogo entre conceptualización y compromiso empírico que ya hemos examinado (pp. 67-69). Tal exploración puede estar todavía en el marco de la tradición marxista, en el sentido de que estemos tomando las hipótesis de Marx y algunos de sus conceptos centrales y poniéndolos en obra. Pero el fin de esta exploración no consiste en descubrir un sistema conceptual finito (reformado), el marx-*ismo*. No hay, y nunca podrá haber, un sistema finito de esta índole.

Lamento decepcionar a los investigadores que suponen que todo lo que debe saberse sobre la historia puede construirse a partir de un juego de mecano conceptual. De estas exploraciones sólo se puede regresar, al final, con mejores métodos y un mapa mejor; con un cierto sentido del proceso social en su integridad; con expectativas en cuanto al proceso y a unas relaciones estructuradas; con una determinada manera de situarse uno ante los materiales; con ciertos conceptos clave (los cuales han de ser utilizados, puestos a prueba y reformados) del materialismo histórico: clase, ideología, modo de producción. En los bordes del mapa siempre encontraremos las fronteras de lo desconocido. Lo que queda por hacer es interrogar los silencios reales mediante el diálogo del conocimiento; y en cuanto se logra penetrar en estos silencios, uno no se limita a coser un nuevo concepto al viejo trozo de tela, sino que juzga necesario reordenar todo el *conjunto* de conceptos. No hay ningún tabernáculo recóndito que, por ser sacrosanto, se libre de la interrogación y la revisión.

Ahí radica la diferencia entre marx-*ismo* y tradición marxista. Es posible actuar como marxista considerando a la vez los marx-*ismos* como obscurantistas (pues eso es lo que, manifiestamente, han llegado a ser, bajo una gran variedad de formas). Esto no tiene nada que ver con la admiración que le merezca a uno Marx y su obra. Por el contrario, admirar esa obra consiste en colocarse uno mismo como apren-

diz ante ella, emplear sus términos y aprender a trabajar en un diálogo de la misma clase. Pero una tal emulación nunca debe basarse en una reverencia literal, ni siquiera —como ocurre con Althusser— en una pretendida reverencia por lo que Marx trató de decir pero inexplicablemente olvidó. Debe nacer de una comprensión de la naturaleza provisional y exploratoria de toda teoría, y del carácter abierto con que uno debe abordar todo conocimiento. Debe contener además un respeto hacia la continuidad de la cultura intelectual, la cual no ha de verse rota en dos mitades, entre el «antes de Cristo» y el «después de Cristo» de la «ruptura epistemológica» de Marx, con la obligación para todos los otros pensadores y conocimientos de ser medidos con la vara de la Ciencia Marxista.

Es en la noción misma de marx-*ismo* como «Ciencia» donde encontramos la auténtica marca registrada del obscurantismo, y de un obscurantismo tomado, como tantas otras cosas, de una ideología burguesa de gran longevidad. Los utilitaristas, los maltusianos, los positivistas, los fabianos y los estructural-funcionalistas suponen —o supusieron— todos ellos que practican una «ciencia», y el menos inhibido de los centros académicos con ideología capitalista sin paliativos en la Inglaterra contemporánea se proclama Escuela de Economía y *Ciencia* Política. Cuando Marx y Engels pretendían estar aplicando métodos científicos al estudio de la sociedad, la pretensión podía a veces sostenerse; si suponían que estaban fundando una Ciencia (el Marx-*ismo*), estaban encerrando en una prisión su propio conocimiento.

El asunto es ahora más grave. El marx-*ismo* ha venido sufriendo durante décadas una extenuante enfermedad de economicismo vulgar. Sus movimientos se han debilitado, su memoria flaquea, su mirada se enturbia. Ahora ha pasado súbitamente a un último delirio de idealismo, y la enfermedad ha de resultar definitiva. La práctica teórica es ya el *rigor mortis* que sobreviene al marx-*ismo*. El marx-*ismo* no tiene ya nada que enseñarnos acerca del mundo, ni ningún camino para averiguar nada.

Nuestra razón se siente tentada de volar lejos de este escenario de devastación. Hombres honorables, como Cornelius Castoriadis, que no han abandonado jamás ni por un instante su compromiso con el capitalismo, han dejado la tradición marxista así: la ven como irreparable, intrínsecamente elitista, dominante y antidemocrática (los «científicos» frente al vulgo restante), y condenado por sus frutos

ortodoxos y estalinistas.[8] Yo comparto con ellos una buena parte de su crítica (¡un saludo, viejos compañeros de *Socialisme ou Barbarie*!); otra parte la he formulado en mis propios términos. Pero incluso en su agria polémica con el «marxismo», vemos que emplean —y les dan mejor utilización— conceptos que deben a Marx. Pues los marx*ismos* y la tradición de búsqueda abierta y empírica que se origina en la obra de Marx y usa, desarrolla y revisa sus conceptos nunca han sido la misma cosa.

Entonces, ¿por qué pelear en torno a una palabra? Por un marx*ismo* yo no combatiría, pues me sentiría culpable. Marx a menudo se equivocó, y a veces de maneras perjudiciales. No todas las licencias de autoridad de Althusser son tan espúreas como su frase de *Miseria de la filosofía.* Parte de la obra de Marx alude al sistema y a la «ciencia» de unas maneras que revelan incómodas continuidades con los «ismos» y las ideologías de estado de nuestra época. El «Marx de los *Grundrisse*», la noción de «inmanencia» del capital, contienen una premonición de Althusser, aunque estas premoniciones son llanamente contradichas en cien otros lugares. Marx comparte con otros grandes y fecundos pensadores (Hobbes, Maquiavelo, Milton, Pascal, Vico, Rousseau) una ambigüedad inherente al mismísimo vigor y al carácter abierto de su pensamiento. Al acompañarnos para cruzar un umbral, nos deja junto a la puerta; dejamos atrás nuestros viejos problemas y adquirimos una perspectiva sobre un conjunto de pro-

8. Cornelius Castoriadis, *L'expérience du mouvement ouvrier*, París, 1974; *La société bureaucratique*, París, 1975; *L'institution imaginaire de la société*, París, 1975; *Les carrefours du labyrinthe*, París, 1978. En años recientes el periódico *Telos* ha presentado parte de la obra de Castoriadis y de Claude Lefort a un público de habla inglesa. Por desgracia no puedo recomendar la exposición de su obra hecha por un entusiasta norteamericano, Dick Howard, con el título *The Marxian legacy*, Londres, 1977. El estudio de Howard es un ensayo destacable por su trivialidad ahistórica y apolítica, que lo reduce todo a un interminable seminario académico norteamericano y post-Nueva Izquierda sobre lo que él, inadecuadamente, denomina «ontología». Castoriadis nunca ha tenido nada que ver con academicismos de esta clase. El grupo inglés «Solidarity» ha publicado algunos extractos pertinentes de Castoriadis («Paul Cardan») en forma de folleto: «Solidarity», c/o 123 Lathom Road, London E 6. Son de destacar los que llevan por título *Modern capitalism and revolution* y *History and revolution.* Este último folleto es el mejor vomitivo, por valor de veinte peniques, que pueda prescribirse a teólogos marxistas y prácticos teóricos; es un vomitivo sectario que sólo debe administrarse a sectarios.

blemas que están delante, de los cuales él pudo ver algunos, sin poder resolver (anticipadamente) más que unos pocos. Nos coloca en un nuevo espacio teórico, desde el cual se abren diversos desarrollos alternativos que llevan adelante. Este espacio se puede calificar como ambigüedad, pero también como posibilidad. La diversidad misma de escuelas de pensamiento que pretenden, todas ellas, proceder de un tronco común marxista (pudiendo todas ellas invocar distintas licencias de autoridad) es una prueba de ello.

El marx-*ismo* ha sido uno de los desarrollos posibles, aunque tiene sólo una relación atenuada con Marx. Pero la tradición marxista abierta, exploratoria, autocrítica ha sido otro desarrollo enteramente distinto. Su presencia puede detectarse en todas las disciplinas, en muchas prácticas políticas y en todas las partes del mundo.

Me había propuesto, a este propósito, introducir algunos comentarios acerca de una tradición marxista que conozco bien: la de la historiografía. Pero guardaré estas notas para otro lugar.[9] No deseo personalizar lo que de hecho constituye una crisis intelectual muy grave y generalizada, ni permitir que nadie suponga que trato de enfrentar una «tradición anglomarxista» al «francomarxismo» de Althusser. La primera de las dos tradiciones no es anglosajona: existe, con vigor notable, no sólo en Escocia y Gales, sino también en Francia y la India, en Italia y en los Estados Unidos (por ejemplo, en la tenaz tradición de la *Monthly Review*); y no se reduce en modo alguno a la sola historiografía. El segundo «ismo» no es representativo del mejor pensamiento socialista francés, y es sólo una sistematización extrema de sistemas que también se encuentran como ideologías de estado o en el «marxismo occidental». Ni siquiera tengo autoridad para hablar en nombre de mis colegas historiadores pertenecientes a la tradición marxista británica.

9. Encuentro provechoso el estudio de James Henretta, *Social history as lived and written*, Newberry Library, Chicago, 1977. Considero muy desgraciados los recientes intentos de sugerir una ruptura en la historiografía marxista británica entre la obra de Maurice Dobb y la historiografía de la década de 1960 (incluyendo mi propia obra y la de Eugene Genovese). Yo veo a *ambos* lados de esta supuesta «ruptura» una *común* tradición marxista de historiografía referida a un discurso empírico, aunque con acentos diferentes; y «culturalismo» es un término que rechazo: véase R. Johnson, G. McLennan, B. Schwarz, *Economy, culture and concept*, Centre for Contemporary Cultural Studies, Birmingham University, 1978.

Por consiguiente me limitaré a señalar ésta como una posibilidad de tradición alternativa. Y a añadir un comentario. Aquéllos que suponen —y entre ellos se cuenta la mitad de la «lumpenintelectualidad» de Oxbridge— que Althusser y sus colegas procedían a algunas reconsideraciones renovadoras y «flexibles» de la «problemática» marxista al gesticular en torno a la «autonomía relativa» y a los «en última instancia», y que antes de esta «revolución» todos los marxistas en ejercicio estaban sometidos o al dogma vulgar o a un ciego «empirismo», esa gente —repito— simplemente ponían de manifiesto su crasa ignorancia acerca del materialismo histórico y cultural. En particular, su conocimiento de la historia sólo puede haber sido reunido mediante historias de aventuras; y de aventureros como «Sir John Mandeville», el buen burgués de Lieja que jamás abandonó su oficina de notario.

La «autonomía relativa» fue nuestro punto de partida, y nosotros empezamos con la ayuda de otros que habían empezado desde allí antes que nosotros. Al fin y al cabo, habría resultado algo difícil para nosotros haber procedido al estudio del drama de Esquilo, la antigua ciencia griega, los orígenes del budismo, la ciudad-estado, los monasterios cistercienses, el pensamiento utópico, las doctrinas puritanas, las tenencias feudales, la poesía de Marvell, el resurgimiento metodista, el simbolismo de Tyburn, Grandes Miedos y revueltas, sectas behmenistas, rebeldes primitivos, ideologías económicas e imperialistas, así como de todo tipo de enfrentamientos, negociaciones y desviaciones de clase, sin haber topado con alguna dificultad en algún punto del recorrido. No pretendo que «nosotros» hayamos hecho todo esto hábilmente ni definitivamente; ni siquiera pretendo que lo hayamos hecho simplemente bien. Mi intención es otra: es destacar que, a través de la experiencia histórica, penetramos directamente en los silencios reales de Marx.

¿Qué hemos encontrado? Me temo que no una mejor Teoría (el materialismo histórico como un nuevo «ismo» cerrado). Hemos encontrado nuevos conocimientos, hemos desarrollado nuestros propios métodos y el discurso de nuestra disciplina, y hemos dado pasos adelante hacia una comprensión común del proceso histórico completo. Es más discutible lo que hayamos descubierto más allá de esto, y a este respecto tan sólo puedo referir mi propia impresión. Hemos confirmado todas las advertencias del viejo Engels: es imposible pasar, mediante el cambio de un par de letras, del modo de producción

capitalista al capitalismo como formación social. Hemos explorado, tanto en la teoría como en la práctica, los conceptos de empalme (como «necesidad», «clase» y «determinación») mediante los cuales, a través del término ausente de «experiencia», la estructura se transmuta en proceso y el sujeto vuelve a ingresar en la historia. Hemos ensanchado considerablemente el concepto de clase, que los historiadores de la tradición marxista emplean comúnmente —de modo deliberado, y no en virtud de ninguna «inocencia» teorética— con una flexibilidad e indeterminación que desaprueban tanto el marx-*ismo* como la sociología ortodoxa. Y en el campo de la «experiencia» hemos sido llevados a reexaminar todos los densos, complejos y elaborados sistemas mediante los cuales la vida familiar y social es estructurada y la conciencia social halla realización y expresión (sistemas destinados por el rigor mismo de la disciplina en Ricardo o en el Marx de *El capital* a ser excluidos): parentesco, costumbre, las reglas visibles y las invisibles de la regulación social, hegemonía y acatamiento, formas simbólicas de dominación y de resistencia, fe religiosa e impulsos milenaristas, modos, leyes, instituciones e ideologías; todos ellos, en conjunto, abarcan la «genética» del entero proceso social, agrupados todos, en un determinado punto, en la experiencia humana común, la cual a su vez, en la forma de experiencias diferenciadas de *clase*, ejerce su presión sobre la suma.

Cuando digo que «nosotros» hemos salido hacia afuera a explorar de esa manera, no quiero decir ni que hayamos sido pioneros ni que no hayamos recibido la ayuda de historiadores, antropólogos y otros investigadores de tradiciones diferentes. Nuestras deudas son múltiples. Pero, a mi juicio, lo que no hemos hecho ha sido descubrir otros *sistemas* coexistentes de igual *status* y coherencia que el sistema de la (anti-)economía política, que ejerciera presiones determinantes análogas: un Modo de Parentesco, un Modo Simbólico, un Modo Ideológico, etc. Hemos descubierto que la «experiencia» ha sido generada, en última instancia, en la «vida material» y ha sido estructurada de manera clasista, siendo así determinada la «conciencia social» por el «ser social». *La Structure* todavía domina la experiencia, pero a partir de este punto su influencia determinante es débil. Las maneras en que una generación viviente cualquiera, en un «presente» cualquiera, «elabora» la experiencia, desafía toda predicción y escapa a toda definición estrecha de determinación.

Creo que hemos descubierto algo más, de significación aún mayor

para el proyecto socialista en su conjunto. Unas páginas atrás, introduje otro necesario término intermedio: «cultura». Y consideramos que, con la «experiencia» y la «cultura», nos hallamos en un punto de empalme de otra clase. Pues las personas no sólo viven su propia experiencia bajo forma de ideas, en el marco del pensamiento y de sus procedimientos, o —según suponen algunos prácticos teóricos— como instinto proletario, etc. También viven su propia experiencia como *sentimiento*, y elaboran sus sentimientos en las coordenadas de su cultura, en tanto que normas, obligaciones y reciprocidades familiares y de parentesco, valores o —mediante formas más elaboradas— como experiencias artísticas o creencias religiosas. Esta mitad de la cultura (que constituye una buena mitad del conjunto de lo cultural) puede denominarse conciencia afectiva y moral.

Decir esto equivale, inequívocamente, a *desechar* que la «moralidad» sea una cierta «región autónoma» de elección y voluntad humanas, que brota independientemente del proceso histórico. Una concepción tal de la moralidad nunca ha sido suficientemente materialista, y por consiguiente ha reducido a menudo esa importante fuerza de inercia —que en ciertas ocasiones se convierte en importante fuerza revolucionaria— a mera ficción desiderativa de carácter idealista. Decir esto equivale, por el contrario, a decir que cada contradicción es tanto un conflicto de valor como un conflicto de intereses; que en el interior de cada «necesidad» hay un afecto, una carencia o «deseo» en vías de convertirse en un «deber» (y viceversa); que toda lucha de clases es a la vez una lucha en torno a valores; y que el proyecto del socialismo no viene garantizado POR NADA —por supuesto que no por la «Ciencia» o el marxismo-leninismo—, sino que sólo puede hallar sus propias garantías mediante la *razón* y a través de una abierta *elección de valores*.

Y es aquí donde el silencio de Marx, y de la mayor parte de los marx-*ismos*, es tan fuerte que llega a ser ensordecedor. Es sin duda un silencio extraño, puesto que, como ya hemos advertido (p. 97), Marx, en su cólera y compasión, fue un moralista en cada una de las palabras que escribió. Acosado por el moralismo triunfante del capitalismo victoriano, cuya retórica encubría las realidades de la explotación y el imperialismo, adoptó como recurso polémico el de desacreditar todo moralismo como si fuera un engaño hipócrita: «La Iglesia Establecida de Inglaterra está más dispuesta a perdonar un ataque a 38 de sus 39 artículos que a 1/39 de sus ingresos». Adoptó la

actitud de un antimoralista. Esto es verdad en igual medida de Engels, cuyos inadecuados razonamientos del *Anti-Dühring* no pretendo examinar aquí. Hacia la década de 1880, la declarada aversión de Engels por el moralismo era tal que no llegó a percibir el extraordinario genio de Morris ni a darse cuenta de lo que representaba.

Hacia el final de su vida, al enfrentarse en sus investigaciones antropológicas con problemas que exigían obviamente análisis en términos no derivables de la economía política, Marx, a la vez que reconocía los problemas, siempre trató de retrotraerlos hacia un marco de referencia económico. Cuando Maine se refiere a «la masa de influencias que por brevedad podemos llamar moral», Marx anotó con impaciencia al margen: «Esta "moral" muestra lo poco que Maine entiende de la materia; en la medida en que estas influencias (económicas antes que otra cosa) poseen un modo "moral" de existencia, se trata siempre de un modo derivado y secundario, y nunca prioritario».[10] Pero esto no es ningún tipo de análisis: es una mera negativa a romper el silencio. Si las influencias «morales» existen como un «modo» moral, entonces existen y deben ser analizadas mediante un vocabulario de normas, valores, obligaciones, expectativas, tabúes, etc. Que sean «económicas antes que otra cosa» y además «derivadas y secundarias», es un prejuicio o, para decirlo más cortésmente, una hipótesis, que no es plenamente examinada en ninguna parte de la obra de Marx, que su principal proyecto excluye de su campo de mira y que, a su vez, deriva de una definición particular y limitada de «lo económico». En todo este campo, Morris fue enormemente más perceptivo que Engels o Marx.

Este silencio fue transmitido a la subsiguiente tradición marxista bajo la forma de una represión. Esta represión, a su vez, facilitó al tronco principal de esta tradición el dar la espalda a Morris (y a muchas otras voces) y capitular ante un economicismo que, de hecho, hizo simplemente suya una noción burguesa utilitaria de «necesidad»; y como necesario complemento a esto fomentar un mezquino filisteísmo hacia las artes. A la Ciencia Marxista le bastaba con ingresar en el reino del Socialismo: lo demás se le iba a dar por añadidura. Esto es lo que hizo el marxismo-leninismo-estalinismo, ya sabemos con qué resultados.

10. Krader, *op. cit.*, pp. 39 y 329

Ésta es una referencia toscamente simplificada de un desarrollo más complejo y más sujeto a objeciones. Pero con ella hemos acorralado hasta su guarida al último de los ogros de Althusser, el «moralismo». Su guarida resulta estar no tanto en la selva de la ideología burguesa como en lo más profundo del corazón del propio movimiento obrero internacional. Este ogro ha dado a ese movimiento un nervio utópico de aspiraciones, la musculatura de la solidaridad y, ocasionalmente, el valor de la abnegación revolucionaria. También ha impulsado, en repetidas ocasiones, rebeliones y defecciones en el interior de los partidos comunistas, así como una ininterrumpida polémica contra las prácticas de esos partidos y contra el vacío moral del vocabulario marxista. En 1956 tomó las dimensiones de una revulsión masiva dentro del movimiento comunista internacional contra las prácticas y la apologética estalinistas; sus portavoces más conscientes (los ogros encarnados) eran muy a menudo poetas y novelistas: Tuwim, Wazyk, Pasternak, Dery, Illyes, Solzhenitsyn. Una vez más, Althusser, lejos de proponer una crítica del estalinismo, se compromete en una acción de policía ideológica contra esa crítica, tratando de desautorizar los términos más importantes con los que se ha expresado esta crítica.

En este caso, y sólo en este caso, la licencia de autoridad que Althusser exhibe es auténtica. Viene realmente firmada por Marx, y contrasignada por Engels, con un *caveat* en cuanto a la «moralidad verdaderamente humana». Ésta es quizá la razón por la cual Althusser nunca se preocupa en argumentar su tesis, suponiendo simplemente que todos los marxistas deben coincidir en que el «moralismo» es una monstruosidad repugnante. Lo que tiene que decir a propósito del «moralismo» raramente se concreta. En *Pour Marx* y *Lire le Capital* la presencia del problema se puede advertir principalmente en la cuidadosa estrategia empleada para asegurar su ausencia del texto. Por un lado, todas las cuestiones referentes a normas, relaciones afectivas y reglas son rechazadas con el mismo ademán que rechaza la «antropología» (pp. 223-224). Esto le permite a él —y a todos los prácticos teóricos— dejar de lado sin leerlos cincuenta años de labor en historia social, antropología y disciplinas adyacentes, obra en algunos casos de investigadores marxistas, toda ella esclarecedora del problema de la «autonomía relativa» que supuestamente es uno de los objetos de los rigurosos trabajos de Althusser.

Por otro lado, «moralidad» se identifica simplemente con «mora-

lidad burguesa», esto es, con ideología. Es un «mundo de coartadas, sublimaciones y mentiras», es «el mundo de la moral, de la política y de la religión, en suma, de los mitos y de las drogas» (PM, pp. 140 y 145), y los marxistas no pueden sentir por él ningún interés, como no sea para desmixtificarlo. El «moralismo» o «el recurso a la ética» es la sombra del «humanismo», cuya función —recordémoslo— consiste en ofrecer «un tratamiento imaginario de problemas reales». Los camaradas veteranos reconocerán sin duda esta invencible fórmula estalinista, pronunciada en todas las ocasiones difíciles por todos los plumíferos del partido: la verdadera moralidad coincide con todo lo que promueve los mejores intereses de la clase obrera; el partido, guiado por la «ciencia» marxista, es el más capaz para decidir cuáles son esos mejores intereses (¡qué suerte tiene la clase obrera de tener a un papá que obre así!); y puesto que lo que está en cuestión son *intereses*, que pueden ser determinados con la precisión propia de la ciencia, no puede entrar en consideración ninguna elección de valores (o de medios). Cuando el partido decidió, después de la muerte de Stalin, que éste había estado equivocado en algunos puntos, no se tomó en absoluto en cuenta la hediondez moral del estalinismo; una investigación sobre *este asunto* podría haber arrojado sospechas incluso sobre el marxismo y el partido. El vocabulario permitía sólo «errores» y «equivocaciones», es decir, juicios errados sobre los mejores intereses. El hecho es que, unos años más tarde, haya sido autorizado el término, decididamente acientífico, de «crímenes» puede atribuirse no a revisionismo, sino a un reflejo oportunista ante la sensibilidad moral acusatoria de millones de personas.

Hay algo más en el posterior ensayo de Althusser sobre «Ideología y aparatos de estado ideológicos» (LF, pp. 123-173). Se trata, quizá, de lo más feo que haya hecho jamás, de la crisis del delirio idealista. Me ahorraré el tedio de criticarlo, pues en su ingenuidad, en su negación de toda evidencia relevante y en sus absurdas invenciones idealistas, se expone él mismo ya suficientemente. La «ética», etcétera, son presentados como un aparato ideológico de estado (y sólo esto), impuesto al ser humano inocente y del todo pasivo y receptivo a través del «aparato de estado de la familia» y del «aparato de estado de la educación». Esta ideología impone a los individuos «la relación imaginaria ... para con sus condiciones reales de existencia». Y para explicar cómo lo hace, Althusser inventa un mecanismo, totalmente imaginario, de «interpelación» o «llamamiento»,

mediante el cual el estado, a través de sus aparatos ideológicos («religiosos, éticos, jurídicos, políticos, estéticos, etc.») interpela a los individuos: «¡Eh, tú!». Al estado le basta con llamarles, y al instante quedan «reclutados» para cualquier «relación imaginaria» que el estado requiera. Este tipo de llamamiento ha tenido siempre lugar, y seguirá produciéndose, en toda sociedad. Esto es así no porque la gente no pueda vivir y mantener relaciones sin valores y normas, sino porque «la ideología ... es indispensable para toda sociedad para *formar* a los hombres, *transformarlos* y *ponerlos* en condiciones de responder a las exigencias de sus condiciones de existencia» (PM, página 242). (Adviértase una vez más la forma transitiva —que yo he indicado con una cursiva mía—, que es una reificación de la actividad del Otro.) Mediante la «interpelación» o el llamamiento, los hombres y mujeres son constituidos, dentro de la ideología, como sujetos (imaginarios); por ejemplo, como Jeunes Étudiants Catholiques o como Ulster Protestants.

Es un argumento emocionante, que sólo puede haber sido escrito por algún caballero que haya vivido una vida retirada. Sugiere para su autor un porvenir brillante como guionista del programa televisivo «Watch with Mother». ¡He aquí que hace su aparición la perversa bruja del estado! ¡La varita mágica de la ideología se mueve! Y ¡oh prodigio! No sólo el príncipe se ha convertido en una rana, sino que la entera carroza con sus seis caballos del movimiento sindical reformista (otro «aparato ideológico de estado») se ha convertido en una caja de cerillas tirada por seis ratoncillos blancos. Pero si hay lectores en este país que hayan sido obligados, o «interpelados» —mediante las invitaciones estentóreas de las distintas agencias británicas de importación dedicadas al «marxismo occidental», incluyendo por desgracia una pesada agencia en cuya fundación participé hace unos años— a suponer que esto es lo mejor que la tradición marxista en Francia puede hacer con la sociología, las comunicaciones y la teoría educativa, etc., entonces les ruego que se desengañen. Podrían comenzar su reeducación atendiendo a Pierre Bourdieu.

Lo obvio en estas atormentadas construcciones es que constituyen los trucos desesperados que utiliza un racionalismo ingenuo en un intento por componer una nueva explicación racionalista para un comportamiento no racional; es decir, la conciencia afectiva y moral ha de ser interpretada, de alguna manera, como racionalidad desplazada («ideología») y no como *experiencia vivida* «elaborada» de unas

maneras específicas. (Althusser, por lo menos, debería haber aprendido de Merleau-Ponty que la conciencia es *vivida* tanto como *conocida.*)[11] Estos trucos, como siempre, pueden ufanarse de muy sólidas credenciales en el campo de la ideología burguesa. La antinomia «valor»/«hecho», en que el «valor» o la «moralidad» constituye supuestamente un área autónoma de elección que descansa sobre el individuo des-socializado, ha reaparecido una y otra vez bajo la forma de su *alter ego*: la expulsión del valor de la «ciencia» social y económica, la segregación de la «moralidad» dentro del recinto de «lo personal», entendido como espacio socialmente inefectivo de preferencias privadas. (Hoy se nos permite que tengamos preferencias «morales» sobre la conducta sexual, pero las cuestiones del «crecimiento» económico son asuntos científicos en los que no entran las elecciones de valor.) La vieja noción utilitaria de que todos los hechos son cuantificables y mensurables (y, por lo tanto, introducibles en una computadora), y de que lo no mensurable no es un hecho, está vivita y coleando, y asimilada, además, por una gran parte de la tradición marxista. No obstante, ciertas cosas no mensurables han tenido unas consecuencias materiales muy susceptibles de ser medidas.

Esto puede explicar por qué los prácticos teóricos se niegan a admitir los datos históricos en sus seminarios sobre «moralismo» e «ideología». En ellos los historiadores pronto tendrían que señalar que lo que allí se hace es inventar para el utilitarismo una nueva serie de credenciales idealistas. Los valores no son «pensados» ni «pronunciados»; son vividos, y surgen en los mismos nexos de vida material y de relaciones materiales que nuestras ideas. Son las necesarias normas, reglas, expectativas, etc., aprendidas (y «aprendidas» en nuestros sentimientos) en el marco del «*habitus*» del vivir; y aprendidas en primer lugar en el seno de la familia, en el trabajo y en el interior de la comunidad inmediata. Sin este aprendizaje la vida social no podría sostenerse y toda producción cesaría.

Esto no equivale a decir que los valores son independientes de la coloración de la ideología; las cosas, evidentemente, no son así, y

11. «La conscience est plutôt un réseau d'intentions significatives, tantôt claires pour elles-mêmes, tantôt au contraire vécues plutôt que connues», *La structure du comportement*, París, 1942. Véase también James Miller, «Merleau-Ponty's Marxism», *History and Theory*, XV (1976).

¿cómo podrían serlo si la propia experiencia se estructura según pautas de clase? Pero suponer, a partir de ahí, que son «impuestos» (¡por un estado!) como «ideología» es interpretar erróneamente todo el proceso social y cultural. Siempre se intentará una imposición de esta índole, con mayor o menor éxito, pero no podrá tener la más mínima posibilidad de triunfar a menos que haya alguna *congruencia* entre las reglas y la concepción de la vida impuestas y la necesaria tarea de vivir en un modo de producción dado. Además, los valores, en no menor medida que las necesidades materiales, serán siempre un ámbito de *contradicciones*, de lucha entre valores y concepciones de la vida alternativos. Si decimos que los valores se aprenden en el marco de la experiencia vivida y están sujetos a sus determinaciones, no necesitamos por consiguiente rendirnos a un relativismo moral o cultural. Ni nos hace falta suponer ninguna barrera infranqueable entre valor y razón. Los hombres y las mujeres argumentan en torno a valores, eligen entre unos y otros valores, y al elegir aducen pruebas racionales e interrogan a sus propios valores con medios racionales. Esto significa que están *tanto, pero no más*, determinados en sus valores como en sus ideas y acciones; que son *tanto, pero no más*, «sujetos» de su propia conciencia afectiva y moral como de su historia general. Siempre tienen lugar conflictos y elecciones entre valores. Cuando una persona se une a un piquete de huelga —o cuando rompe esa huelga—, esta persona está eligiendo entre valores, aunque los términos de la elección y parte de los motivos de la misma estén socialmente y culturalmente determinados.

El materialismo histórico y cultural no puede explicar la «moralidad» despachándola como interés de clase cubierto con un disfraz, puesto que la idea de que todos los «intereses» pueden subsumirse en objetivos materiales científicamente determinables no es otra cosa que mala doctrina utilitarista. Los intereses son lo que interesa a la gente, incluyendo lo que les interesa más cerca del corazón. Un examen materialista de los valores debe situarse no junto a proposiciones idealistas, sino frente a la morada material de la cultura: el modo de vida de las personas y, sobre todo, sus relaciones productivas y familiares. Y esto es lo que «nosotros» hemos estado haciendo, y durante muchas décadas.

Las nociones althusserianas de «ideología» tienen el primor de un objeto artístico de anticuario, de una pieza racionalista ornamental de la época victoriana. Hemos examinado los sistemas de valores

de distintos campesinados, de la familia patriarcal, los valores adquisitivos del capitalismo naciente (y las intensas luchas en torno a ellos), los valores de leñadores, labradores acomodados, artesanos, tejedores a mano y obreros de fábrica. Los hemos examinado como terreno de conflicto en niveles nada o poco articulados, sublimados o de articulación compleja y fuertemente discutida (¿de qué trata, si no, *The Country and the City*?). Pues la conciencia afectiva y moral se expone en la historia y en la lucha de clases a veces como inercia escasamente articulada (costumbre, superstición), a veces como conflicto articulado entre sistemas de valores contrapuestos y con distintos fundamentos de clase (la «economía moral» de la multitud, la confrontación en torno a la Ley de Pobres de 1834 en Inglaterra), a veces como un enfrentamiento desplazado, confuso, pero no por ello menos «real» y apasionado, entre manifestaciones religiosas (metodismo, milenarismo), a veces como brutal imposición de la Iglesia o el estado de un determinado «moralismo» (la quema santificada de herejes, los no menos santificados «procesos» estalinistas), y a veces como una de las disciplinas más rigurosas y complejas conocidas dentro de la cultura intelectual, a saber, la plena exposición de los valores y la argumentación racional en torno a los valores, ejemplificadas en la literatura y en cierto tipo de crítica moral formalizada.

Todo esto no se desvanecerá por el mero hecho de que lo definamos como ajeno a nuestra Teoría. Sólo alcanzo a imaginar, en virtud de ciertas referencias de prácticos teóricos al «moralismo», que éstos se representan las opciones morales, u opciones entre valores, como una especie de gruñido, y un gruñido que es reflejo de la «ideología»; y que suponen que un gruñido es tan válido como otro cualquiera, y nunca se han dado cuenta de que puede adoptar la forma de una disciplina, con su propio «discurso de la demostración», un discurso arduo y relevante. Existen, por supuesto, malos «moralismos», igual como hay ideologías y filosofías malas (hemos estado examinando una de ellas). Y en la medida en que se inhibe el pleno despliegue de opciones entre valores, en la medida en que se suprime el «discurso de la demostración» articulado, en esa misma medida toda concepción de la vida axiológicamente configurada se echará a perder convirtiéndose en oratoria moralizante retórica e hipócrita. Esto es exactamente lo que ha ocurrido con el estalinismo; ésta es exactamente la razón por la que el estalinismo siempre ha recelado

considerablemente de los poetas; ésta es exactamente la razón por la que los apologistas intelectuales del estalinismo siempre han tratado de impedir toda posible crítica moral; y ésta es exactamente la razón por la que una de las expresiones de la protesta contra la ideología y las formas estalinistas ha sido muchas veces «moralizante», pero, al negársele toda oportunidad de abierta articulación, a menudo aparece como una especie de moralismo *desplazado*, ilusorio y necesariamente «utópico» —como un retorno a la fe ortodoxa griega, como autoexclusión nacionalista, como un encerrarse en un aislamiento personalista, o como Solzhenitsyn—, a la manera del atormentado latido de un corazón en un mundo sin corazón. De modo que podemos predecir confiadamente que la Unión Soviética seguirá sorprendiéndonos: formas cada vez más extrañas e inmateriales de conciencia moral surgirán como «sobreestructura» por encima de esa base material severamente científica. Los aparatos de estado represivos e ideológicos de la Unión Soviética al inhibir toda discusión abierta sobre los valores no sólo han negado a los «individuos» el derecho a «expresarse a sí mismos», sino que han negado también a la sociedad soviética los medios para expresarse y examinarse a sí misma.

Así pues, la crítica moral del estalinismo no ha sido nunca como un gruñido de autonomía moral. Ha sido una crítica política muy específica y práctica. Ha tenido que ver con formas y prácticas concretas dentro del movimiento comunista: la subordinación de la imaginación (y del artista) a la sapiencia del partido; la imposición de una idea de «realismo político» que rechaza todo debate sobre valores, a todos los niveles de la organización del partido; la estrategia y la estrecha propaganda economicistas basadas en la necesidad material, que es ciega a áreas enteras de necesidades de otro tipo (sexual, cultural), que menosprecia los recursos culturales propios de las personas y que asume lo que el pueblo realmente «quiere», pero sin permitirle a él elegirlo. Como consecuencia, debido a su inhibición de todo «utopismo» y a su represión de la «educación de los deseos», reproduce en el interior del capitalismo las razones mismas del capital —la definición utilitarista de «necesidad»—, y por ende, en el momento mismo en que invita a luchar contra su poder, inculca a la vez la obediencia a sus reglas.[12] La práctica teórica, en sus

12. He argumentado esto de nuevo en mi epílogo al *William Morris*. Durante mucho tiempo, ha sido un tema de los ataques de flanqueo contra la

espúreas pretensiones a ser «Ciencia», trata de dar validez a la mala fe de la tradición marxista y reproduce como ideología la carencia central del estalinismo.

El más viejo error del racionalismo es el de suponer que por el mero hecho de definir lo no racional como algo que está fuera de su universo del discurso, de algún modo lo deja fuera de la vida misma. Redescubrí esta verdad, con la satisfacción del reconocimiento, en un reciente debate sobre el «moralismo» en las páginas de *Radical Philosophy*. No hay que ser muy severo con aquellos prácticos que hasta ahora son tan sólo aprendices aspirantes a la Teoría. Pero aquí nos movemos, solemnemente, a través de tres proposiciones. Proposición n.º 1: Toda moralidad es igual a ideología. Así, para Marx «la moralidad era una institución ideológica históricamente determinada que funcionaba para mixtificar y someter a disciplina a los seres humanos de acuerdo con las necesidades opresivas y explotadoras de la sociedad de clases».[13] (Marx, ciertamente, jamás dijo *esto*; en la medida en que dio pábulo para que se dijera algo parecido, uno sólo puede reaccionar diciendo «por desgracia...» y recordando hasta qué punto el pensamiento de su época estaba saturado de las mismas ilusiones racionalistas.) Pero la ecuación anterior se hace derivar no sólo de Marx, sino también del «materialismo histórico» (cuyos productos estos autores han juzgado, evidentemente, innecesario consultar). La historia marxista, según parece, ha demostrado que «la ideología moral tiene una función socialmente represiva».

Proposición n.º 2: En contraste con la «ideología moral» (que la clase dominante inculca para su propia conveniencia) debemos suponer que «es posible una forma de razón práctica que no es en ningún sentido ni moral ni socialmente represiva». La ideología moral «debe ser forzosamente antagónica con los valores naturales (felicidad, satisfacción de las necesidades)». Así pues, hay imperativos «naturalísticos» (imperativos simples, como la «felicidad»), y éstos pueden ser deducidos instantáneamente por la «razón». «La supresión de los

---

teoría y la organización marxistas por parte de Castoriadis: véase, por ejemplo, «On the history of the workers' movement», *Telos*, 30 (invierno 1976-1977). Ágnes Heller (*La teoría de las necesidades en Marx*, 1976) despliega algunos de los materiales para la necesaria argumentación, pero véase también las inteligentes críticas de Kate Soper en *Radical Philosophy*, 17 (verano 1977).

13. Tony Skillen, «Marxism and morality», *Radical Philosophy*, 8 (verano 1974).

motivos morales dejaría al hombre la vía libre ... para la búsqueda racional de sus fines naturalísticos.» Esto, a parte de dejar lo racional reducido a adjetivo, no dejaría otros problemas pendientes:

> Una razón práctica de índole no moral implica comprender las necesidades propias, desarrollarlas de tal manera que sea posible la forma más satisfactoria de satisfacerlas, lograr saber y por consiguiente poder sobre el mundo, seleccionar los mejores medios para la satisfacción de las necesidades, etc.

Pero una sombra oscurece este soleado espacio cuando uno recuerda el posible egotismo de *otras* gentes, que podría interferir con la satisfactoria satisfacción de las propias necesidades de «uno»; y entonces se afirma que esta «razón práctica» debe «a menudo formularse en el modo colectivo, es decir, la cuestión no será "qué debo hacer", sino "qué debemos hacer", siendo el propio interés naturalístico colectivo el fundamento de la opción».

Nuestro culto tebano, tras haber acabado con este problema a su satisfacción, sigue adelante hacia la proposición n.º 3: Una sociedad sin clases asistirá a la extinción de toda moralidad. «La eliminación de la ideología moral ... se toma como un desiderátum racional.» «La posición clásica del marxismo sobre este tema es que la moralidad como forma autónoma de razón práctica desaparecerá con la abolición de los antagonismos de clase.» Además, podemos acelerar este proceso viviendo ya ahora naturalísticamente:

> No hay base moral alguna para el socialismo, no hay cosas como «vivir como un socialista» en el seno de la sociedad capitalista ni imperativos válidos para los socialistas como tales, a no ser el de trabajar a favor del socialismo. Cómo un socialista obtenga su dinero o sus placeres es algo políticamente irrelevante.[14]

Proposición n.º 1: Moralidad = ideología. Proposición n.º 2: Pero hay «fines naturalísticos», un «propio interés naturalístico colectivo», que puede ser determinado por la razón. Proposición n.º 3: La so-

14. Andrew Collier, «The production of moral ideology», *Radical Philosophy*, 9 (1974).

ciedad sin clases asegurará la extinción de la moralidad, con un aditamento sobre dinero y placeres en la época presente que —justo es señalarlo— uno o dos de sus colegas prácticos teóricos rechazaron.[15] ¡El resto, al parecer, puede tomarse como «la posición clásica del marxismo»! La moralidad es un mecanismo represivo para inhibir la libido naturalística.

¡«Oh, no razonéis la necesidad...»! Debería suscitar indulgencia la suposición de que algunos aprendices de prácticos teóricos no tienen otra idea de la formación social de los valores (y de su conflicto) que la que pueda proceder de recuerdos de sórdidas reglas escolares y no menos sórdidas disputas familiares. El «aparato ideológico de estado» (¡*sic*!) de la única familia que jamás aparece en sus escritos es, en verdad, asquerosamente represivo:

> En la familia nuclear monogámica, por muy liberal que sea, el niño está a merced de su familia, privado de responsabilidad (capacidad de determinarse) o de capacidad para elegir a sus amigos, y se le niega la oportunidad de establecer relaciones plenas, amplias y multilaterales con sus iguales o con gente mayor. Así se refuerzan las estructuras caracteriológicas aisladas, surcadas por la ansiedad, y competitivas de la burguesía, como también las del proletario domesticado y con actitud reverencial ante la ley.[16]

La descripción es, tal vez, una pizca moralizante (incluso gazmoña), y dado que el «marxismo» (o Althusser) ha demostrado que la noción de «responsabilidad» (capacidad de determinarse) en los *adultos* es una perniciosa ilusión humanista, ¿cómo los niños no son situados en las mismas coordenadas teóricas?

No importa. Puede aventurarse que las disputas han girado sobre «fines naturalísticos» tales como el sexo, el dinero y el estómago. Y esto nos trae a la memoria que el rechazo de todo «moralismo» ha sido una moda muy extendida durante algún tiempo. La juventud

15. Philip Corrigan y Derek Sayer empezaron en «Moral relations, political economy and class struggle», *Radical Philosophy*, 12 (invierno 1975), una crítica mucho más seria, que empieza excelentemente pero luego se vuelve dispersa, quizá porque los autores no deseaban llevar su crítica tan lejos como para reconocer el «silencio» en Marx.

16. Skillen, art. cit.

burguesa rebelde se ha dedicado durante mucho tiempo a seguir sus antojos, y si alguna vez le ha dado por mostrarse moralista ha sido desaprobando todos los «pesados» discursos de sus mayores sobre «deberes». Los más sensibles de ellos no sólo se han dedicado a seguir sus antojos, sino que están ya de vuelta, escarmentados. Han descubierto que tener la «forma más satisfactoria de satisfacción» a veces deja a quien es la fuente de la satisfacción convertido en una ruina acongojada; que los egos deben ser socializados o humanizados (o acogotados) para evitar que la vida de cada uno llegue a ser un infierno para los demás; que la «felicidad» no acude, como un perro, al silbido de la razón; que los «socialistas» que consiguen su dinero o sus placeres de determinadas maneras estarán también en alguna otra parte en el momento de las emergencias políticas; y que incluso esos monstruosos aparatos que son la familia y la escuela tienen una o dos funciones más, subsidiarias de la función represiva.

Así, algunos de estos jóvenes burgueses rebeldes lo están haciendo muy bien. Todavía participan tal vez en el movimiento socialista, mientras que los otros —los egotistas que cuenta entre sus «placeres» el de dárselas de «revolucionarios»— acabarán sin duda ejerciendo como severos directores de escuela o como tiránicos papás. (Todo esto lo he visto yo, no sólo en mi propia «experiencia» empirista, sino también, repetidamente, en la investigación histórica.) Muy pronto los mejores de ellos renunciarán al examen moral exclusivista de sus propios asuntos interpersonales y adoptarán un punto de vista más amplio de la sociedad. Y allí descubrirán la misma lógica escrita con todas sus palabras. «Lograr saber y por consiguiente poder sobre el mundo» significará, para el egotista sin freno, colocar a otras personas bajo su poder. Las razones de la Razón, no constreñidas por la conciencia moral, se convierten muy pronto en las razones del interés y, luego, en las razones del estado, para alcanzar desde ahí, en una progresión sin límite, las racionalizaciones del oportunismo, la brutalidad y el crimen. (Sartre: La infancia de un jefe)

No hay, ni puede haber jamás, ninguna moralidad «naturalística», ningunos «fines naturalísticos». Lo cierto es que el materialismo histórico y cultural jamás los han encontrado. Los fines son escogidos por nuestra cultura, la cual nos proporciona, al mismo tiempo, nuestro propio medio de elegir y de influir en esta elección. Suponer otra cosa equivale a suponer que nuestras «necesidades» están *ahí*, en alguna parte fuera de nosotros y de nuestra cultura, y

que bastaría que la ideología se desvaneciera para que la razón identificara en seguida estas necesidades.

Y éste, por supuesto, es el instante del reconocimiento. Pues hemos vuelto, con un repentino salto atrás, a uno de los momentos más inciertos de la Ilustración. Los «fines naturalísticos» fueron presentados de una manera racional como interés propio por Adam Smith; pero quedó para Bentham la tarea de inentar un procedimiento para determinar estas necesidades «de tal manera que sea posible la forma más satisfactoria de satisfacerlas»: el Cálculo Felicífico o Regocigante. Y la noción del «propio interés naturalístico colectivo» fue presentado de una manera racional por Rousseau y otros (la voluntad general, el bien común); pero quedó para William Godwin la misión de ascender, por la espiral de la psicología asociacionista hartleyana, desde el interés propio a la «benevolencia», desde cuya elevada cumbre la Razón entronizada podía atravesar con la mirada todos los espúreos lazos ideológicos del sentimiento: la gratitud, el amor a los allegados, la familia, la sujeción de la muchedumbre irracional:

Éste fue el tiempo en que, al tender todo de prisa
hacia la depravación, la filosofía
que prometió abstraer las esperanzas del hombre
respecto de sus sentimientos, para fijarlas en adelante,
para siempre, en un elemento más puro,
halló pronta bienvenida. Tentadora región aquella
para que el Fervor penetrara y disminuyera sus ardores,
donde las pasiones tenían el privilegio de actuar
sin oír nunca el sonido de sus propios nombres;
pero, por decirlo más caritativamente, el sueño
era halagüeño para la joven mente ingenua
complacida con los extremos, y en particular con aquel
que convierte a la esencia desnuda de la Razón humana
en el objeto de su fervor. Qué delicia,
cuán glorioso examinar todas las flaquezas del mundo
con conciencia de sí y dominio de las propias fuerzas,
y, sacudiéndose con resuelta habilidad
los accidentes de la naturaleza, el tiempo y el lugar
que han constituido al ser débil del pasado,
construir sobre su solo fundamento la libertad social,
la libertad de la mente individual,

que, pasando por encima de las ciegas restricciones
de las leyes generales, adopta magistralmente
una guía, la luz de las circunstancias, proyectada como un destello
sobre un intelecto independiente.

Este valioso pasaje de una valiosa obra, *The Prelude*, nos recuerda que el espíritu ha trillado ya estos caminos. Cuando se toma en su contexto completo, es modélico en cuanto a esa argumentación axiológica, a ese «discurso de la demostración» disciplinado al que me he referido. El marxismo también ha ofrecido muchas veces «abstraer las esperanzas del hombre / respecto de sus sentimientos», para fijarlas en el elemento más puro de la «ciencia». Y el estalinismo fue el imperio, y la práctica teórica el vocabulario (después de expulsar de él con ignominia el «moralismo», el «humanismo» y el protagonismo humano),

> donde las pasiones tenían el privilegio de actuar
> sin oír nunca el sonido de sus propios nombres.

Y el propio godwinismo, que afectó a media intelectualidad joven en la Inglaterra de los años 1794-1798, fue exactamente un momento así de extremismo intelectual, divorciado de la acción o del compromiso social real, análogamente a lo que hemos visto en la última década.

Así pues, basta con que cambiemos una cifra de lugar (1798/1978) para encontrarnos en el mismo momento sincrónico de tiempo estructurado. Pero..., la segunda vez como farsa. Pues aquellos godwinianos, que vivieron en el único momento en que la intelectualidad inglesa haya adoptado en el terreno teórico una posición ultrajacobina, tenían bastante brío. Lo ponían todo en tela de juicio. Ponían en tela de juicio la Razón misma. Secundados por Wollstonecraft —que no procedía tanto del racionalismo como de una tradición disidente y romántica—, pusieron la institución del matrimonio en la picota. Asustaban a todo el mundo. Asustaron a su propio mundo cultural empujándolo hacia un victorianismo prematuro antes de que la misma Victoria hubiera nacido. Y se asustaron, sobre todo, a sí mismos. En cambio, la práctica teórica sólo puede reivindicar un logro en este país. Ha asustado al señor Julius Gould, quien, en asuntos de esta índole, es conocido como un tipo más nervioso que lo habitual. Por lo demás, ha sido un factor diversivo, una retirada

hacia la privacidad de un complaciente discurso encerrado en sí mismo, un zafarse de los combates políticos e intelectuales efectivos de nuestro tiempo.

En lo que respecta a la época godwiniana, y a sus trágicos resultados, espero contar esta historia en otra ocasión.

XVI. EL ALTHUSSERISMO COMO ELITISMO

Dejamos a nuestro lector «postestalinista» muchas páginas atrás preguntando: «Muy bien, pero ¿identificasteis vosotros las fuentes del estalinismo? ¿Construisteis una Teoría mejor?».

Espero que la respuesta a ambas preguntas esté ahora clara. El estalinismo se nos aparecía, en aquellos lejanos días, no como un sistema teórico coherente, sino más bien como una mescolanza de prácticas represivas, de modos de actuación dominantes, de retórica hipócrita, de «falsas teorías», de modos de actuar y de tácticas leninistas nacidos de las exigencias de la agitación ilegal y convertidos en axiomas universales, todo ello juntado bajo la inspiración común del miope oportunismo de las razones de estado del poder soviético. El estalinismo como Teoría superior no precedía, sino que seguía a los hechos.

Si deseáramos traducir sus prácticas en un sistema teórico coherente, deberíamos elaborar una Teoría en la cual todo análisis empírico concreto de sus prácticas quedase descartado en virtud de los mismos principios epistemológicos de la Teoría (como «empirismo»); en la cual toda crítica moral fuese totalmente prohibida (como «moralismo»); en la cual la validez universal de los modos y las formas leninistas —modos y formas en avanzado estado de degeneración burocrática— se diera por buena sin más comprobaciones (por el típico cortocircuito teórico de que el proletariado = el partido); en la cual un reduccionismo estructuralista a la vez garantizara el carácter fundamentalmente saludable del sistema soviético en virtud de su «base» económica supuestamente socialista (con el consiguiente desplazamiento de todas las cuestiones políticas, jurídicas y culturales hacia áreas secundarias de segundo o de tercer orden), y desautorizara cualquier análisis histórico-materialista de ese sistema (como «historicismo»);

en la cual los hombres y las mujeres fueran considerados como los portadores de determinaciones estructurales ineluctables, y negada su responsabilidad y su protagonismo histórico (como ficción propia del «humanismo»), y en la que fuera más fácil, por consiguiente, considerarlos como «aspecto malo» o como cosa; y todo esto agrupado en el marco de una noción de la Teoría a la vez como recinto y como «ciencia», Teoría que podría ser captada en lo esencial mediante la rigurosa contemplación de textos escritos un centenar de años antes de que tuvieran lugar las principales experiencias históricas que se propone explicar. En suma, el althusserismo es *justamente* el estalinismo reducido al paradigma de la Teoría. Es el estalinismo al fin alcanzado, teorizado en cuanto ideología.

Así pues, bajo un punto de vista fracasamos del todo al tratar de identificar el estalinismo en cuanto Teoría, puesto que había que esperar a Althusser para que esta teoría fuese inventada. Pero, cuando menos, llegamos a identificar elementos esenciales de esta teoría en su característico estilo idealista de pensamiento (p. 215), y nunca nos dimos por satisfechos con la disculpa de que el estalinismo representaba sólo alguna inexplicable «ruptura entre teoría y práctica».[1] Además, veíamos —y muy claramente— que, a partir de sus orígenes particulares en la historia soviética, el estalinismo había penetrado profundamente en la teoría, en las prácticas, en la estrategia y en las actuaciones del movimiento comunista internacional; y, por añadidura, que la complicidad del marxismo ortodoxo en consolidar el estalinismo con su vocabulario apologético —en mostrar la suficiente flexibilidad como para suministrar la ideología estatal de la burocracia soviética— hacía sumamente probable que el propio marxismo estuviera necesitado de un examen radical, y que nunca iba a resultar satisfactorio remendarlo de nuevo para lograr otro *sistema* mejor.

Esto nos impuso un orden del día, y no es nada sorprendente que este orden del día no pudiera ser completado en seis o siete años, años, por lo demás, de intensa actividad política. Esto contesta también a la segunda pregunta. Fue precisamente la idea del marxismo como Suma teórica autosuficiente lo que constituyó la esencia de la

1. Frase vacía en la que Anderson puede todavía recaer en su autocrítica obra *Considerations on Western Marxism*, p. 103.

herejía metafísica contra la razón, y lo que inhibió la investigación activa del mundo en el marco de la tradición en desarrollo, provisional y autocorrectora del materialismo histórico. He razonado suficientemente este punto.

El althusserismo es sólo una forma —y una forma sofisticada— de entre una multitud de «marxismos» que impidieron avanzar en el cumplimiento de las tareas contenidas en nuestro orden del día, y que se apiñaron en las mentes de una parte de la intelectualidad occidental a partir de la década de 1960. El caso del althusserismo es uno de los más simples, puesto que, como hemos visto, es abiertamente acción de policía ideológica. Construye una teoría que asegura que no sólo los interrogantes radicales sobre el estalinismo, sobre las manifestaciones del comunismo y sobre el propio «marxismo» no van a ser planteados, sino también que *no pueden ser planteados*. Si tomamos a Althusser tal como se juzga él a sí mismo —si suponemos que es «inocente»—, sólo podemos decir que ha quedado tan absorbido en sus propias circunvoluciones cerebrales que cuando mira hacia el mundo sólo ve la proyección de sus propios conceptos: el PCF es la ideología proletaria hecha carne, el estalinismo en descomposición es «socialismo humanista», el asesinato de un equipo de dirigentes revolucionarios es la dictadura del proletariado, las substanciales conquistas logradas durante décadas por las clases trabajadoras occidentales son un índice de su explotación más intensa. En cierto sentido podemos ser caritativos: hay una lógica en todo esto; el materialismo mecanicista («economicismo»), cuando todos los datos empíricos del mundo real invalidan sus teorías y cuando toda esperanza socialista resulta abyectamente falseada, se ve *obligado* a cerrar sus oídos y sus ojos y a saltar bruscamente al delirio del idealismo.

No todos los «marxismos» han sido de esta índole totalmente reaccionaria. Ha habido también varios maoísmos, trotskismos,[2] e innumerables academicismos marxistas. La mayoría de ellos, sin embar-

2. No obstante, los trotskismos raramente han ofrecido la «Teoría» de maneras tan pretenciosas y mixtificantes. La mayoría de las veces representan un retorno más anticuado a un leninismo conceptualmente purificado, que, si bien suele ser «economicista», a menudo inepto y siempre estridentemente pagado de su propia rectitud, por lo menos se redime por alguna actividad política, en el curso de la cual los «cuadros» aprenden mucho, y a menudo aprenden tanto como para salirse de sus cerradas sectas.

go, comparten el mismo estilo religioso de pensamiento, en cuya virtud un determinado marxismo se autopropone como sistema definitivo de la verdad, es decir, como una teología. Todos tratan de encerrar a Marx en la cárcel del marx-*ismo*. La explicación de por qué haya tenido lugar esta «ruptura epistemológica» de la racionalidad al idealismo, este rechazo de los comienzos —en la década de 1950 y a principios de la siguiente—, esta reversión a un mundo interior de conjuros mágicos y de exaltada ilusión teorética, esta obturación de los sentidos empíricos, este cancelarse de una tradición... es ya una cuestión distinta; es un problema de ideología y de sociología de las ideas que exigiría un tratamiento diferente y extenso. Aquí tan sólo puedo aportar algunas sugerencias.

El althusserismo es sólo una forma extrema —y tal vez una forma pasajera— de un malestar general, malestar que afecta no sólo a la teoría, sino también a la presencia política del movimiento socialista de hoy. Al destacar sus características *como ideología*, trato de señalar también ciertos rasgos que comparte con otros marxismos de clausura.

Esta ideología ha surgido, y ha tenido resonancia, no en la Unión Soviética, sino dentro de una cultura intelectual avanzada en Occidente. Su localización característica la han constituido las universidades y otros centros educativos. La cultura intelectual que le ha dado aposento viene a su vez marcada, en virtud de la estructuración de las instituciones educativas y por otras razones, por un neto divorcio entre «teoría» y «práctica». La radicalización de los intelectuales en el seno de estas instituciones a menudo es un proceso algo cerrado y autónomo, sin relación directa con otros sectores de la sociedad. Algunos partidos comunistas (como el PCF), lejos de proporcionar esta inexistente relación, expresan directamente, en sus formas organizativas, otro tipo de divorcio entre «teoría» y «práctica»: los escalones superiores del aparato del partido están poseídos de la «ciencia» que guía a los «militantes» de la «base». Los intelectuales del partido a menudo son objeto de ulteriores segregaciones, tanto en París (el *ghetto* provincial de la intelectualidad) como en sus propias especialidades universitarias.

De modo que empezamos con una segregación sociológica e intelectual *de facto* entre teoría y práctica. Y por razones políticas más amplias, los intelectuales han quedado al margen, en gran medida, de las experiencias de actividad política de masas, en las que han desem-

peñado un papel minoritario y subordinado (a veces muy subordinado) junto a camaradas con prácticas muy distintas, y en particular junto a camaradas con posiciones dirigentes en sus comunidades locales y en sus lugares de trabajo. No han tenido la experiencia de la lucha antifascista, la guerra y la Resistencia; ni siquiera de ningún combate programático o electoral consistente y duro, cuyo apoyo podían asumir intelectuales; el Mayo francés del 68 sólo duró unos pocos días; y las luchas obreras, tales como la huelga de los mineros británicos que derribó un gobierno, se han venido llevando a cabo sin necesidad de ninguna participación intelectual. Naturalmente, aquí o allá han estallado auténticos combates; y algunos camaradas han acumulado auténtica experiencia en la intensa vida interior de tal o cual secta. Pero en general puede decirse que nunca ha habido en Occidente ninguna generación de intelectuales socialistas con *menos* experiencia de lucha práctica, con menos sentido de las iniciativas lanzadas en los movimientos de masas, con menos sentido de lo que los intelectuales pueden aprender de los hombres y las mujeres con experiencia práctica y de la oportuna deuda de humildad que el intelectual debe reconocer a ésta.

Esto es tanto como decir que la intelectualidad occidental de izquierdas de hoy se distingue por su falta de experiencia y de juicio políticos. Pero esto no debe tomarse, en modo alguno, como acusación de pecado. Es una consecuencia necesaria de las determinaciones de nuestra época. No podemos ponerle remedio con el mero deseo de que sea distinto. Pero proporciona, sin embargo, la base necesaria sobre la cual se nutren las deformaciones ideológicas de nuestro tiempo. El drama de la «práctica teórica», aislada dentro de enclaves intelectuales, puede llegar a ser un *substitutivo* de compromisos prácticos más dificultosos. Además, este drama puede asumir formas cada vez más extravagantes, puede ser un baile de muecas y actitudes afectadas, un juego de niños en que cada teórico se afana por ser «más revolucionario que tú». Como no están implicadas *relaciones* políticas en el asunto, y como no hay ningún esfuerzo tenaz y resistente por comunicarse con un público —y aprender de él— que juzgue, cautamente, más por los actos que por las palabras, el forcejeo verbal puede acabar en terror y en sangre ideológicos.

Además, éste es precisamente el sustento que puede alimentar un elitismo para el cual los intelectuales, en virtud de numerosos precedentes, están perfectamente predispuestos. Una generación adoctrina-

da por procedimientos pedagógicos selectivos para creer que sus talentos especializados son una garantía de valor y de sabiduría superiores arde en deseos de aceptar el papel que le ofrece Althusser. Es fácil para esta gente presentarse como «un tipo muy específico, y en muchos respectos inédito, de intelectual militante»:

> Se trata de verdaderos sabios, pertrechados de la cultura científica y teórica más auténtica, conocedores de la realidad aplastante y de los mecanismos de todas las formas de la ideología dominante, siempre alerta contra ellas, y capaces de seguir, en su práctica teórica —contra la corriente de todas las «verdades oficiales»—, las vías fecundas inauguradas por Marx, pero prohibidas y obstruidas por todos los prejuicios imperantes. (PM, p. 14.)

La invocación de Althusser a «una inconmovible y lúcida confianza en la clase obrera y una participación directa en sus luchas» puede fácilmente cumplirse ya sea sacándose un carnet del partido o formulando la hipótesis de una clase obrera ideal (pues la existente está mixtificada por una conciencia falsa) que será engendrada por la imagen de la Teoría. Althusser, efectivamente, subraya «la producción de la teoría marxista por una práctica teórica específica, *externa* al proletariado» y «la "*importación*" de la teoría marxista al seno del movimiento obrero» (LC, I, p. 180). De hecho, toda su explicación de la «ruptura epistemológica» de Marx viene a decir que la Teoría fue anterior al descubrimiento de sí mismo efectuado por el movimiento obrero, e independiente de él, y que desde entonces este movimiento ha venido actuando, con mayor o menor efectividad, según el guión marcado por la Teoría.

Lo que es obvio es que este nuevo elitismo aparece como sucesor directo de un antiguo linaje: el benthamismo, los «letrados» (*clerisy*) de Coleridge, los fabianos y el *Leavisism* de la especie más arrogante. Una vez más les ha sido encomendada a los intelectuales —a un sector elegido de éstos— la tarea de ilustrar al pueblo. No hay rasgo más privativo de los distintos marxismos occidentales que éste, ni más revelador por lo que respecta a lo profundamente antidemocrático de sus premisas. Ya sea la Escuela de Frankfurt o Althusser, se caracterizan por el muy marcado énfasis que ponen sobre el peso ineluctable de los modos ideológicos de dominación —dominación que liquida todo margen para la iniciativa o creatividad de la masa del pueblo—, de los cuales sólo pueden librarse la minoría ilus-

trada de los intelectuales.[3] No hay duda de que esta predisposición ideológica se nutrió de las terribles experiencias del fascismo, del adoctrinamiento masivo por los medios de comunicación de masas y por el propio estalinismo. Pero es una triste premisa para ponerla como punto de partida de la teoría socialista (todos los hombres y las mujeres, salvo nosotros, son originariamente estúpidos), que además conduce necesariamente a conclusiones pesimistas o autoritarias. Por añadidura, tiende a reforzar la renuencia del intelectual a involucrarse en la actividad política práctica. Con toda seguridad, el proletariado (ideal), en tal o cual coyuntura crítica, puede adoptar repentinamente, como una falla geológica, una posición revolucionaria, cuando esté a punto para recibir la dirección espiritual de la Teoría. Entretanto, ¿por qué preocuparse en intentar una comunicación —educando, agitando y organizando— si la razón es incapaz de penetrar las brumas de la «ideología»?

De esta manera, una crítica «revolucionaria» y «marxista», que desespera de toda comunicación y que sólo tiene un correlativo político ficticio, y que además revela que todos los males sociales son insolubles dentro del capitalismo, acaba siendo «la envoltura ideológica de la pasividad», en que la necesidad proclamada de «revolución» se convierte en una licencia intelectual para retirarse del combate. Así, como lo ha advertido Enzensberger:

> La teoría marxista ... puede convertirse en falsa conciencia si, en lugar de usarse para la investigación metódica de la realidad a través de la teoría y la práctica, se utiliza abusivamente como defensa contra esta realidad precisamente ... Los que desean privar al marxismo de su capacidad crítica y subversiva y convertirlo en una doctrina afirmativa, generalmente lo entierran detrás de una serie de proposiciones estereotipadas que, en su abstracción, son tan irrefutables como vacías de resultados.[4]

La teoría althusseriana se ha adaptado perfectamente a esta fun-

3. Entre ciertas manos, el concepto gramsciano de «hegemonía» puede inducir al mismo determinismo pesimista, lo mismo que las ideas marcusianas de la cooptación de la clase obrera y de sus organizaciones; lo mismo puede ocurrir con ciertas nociones teorizadas de dominación patriarcal y masculina, las cuales, si bien a veces son presentadas por escritoras feministas, acaban despreciando la presencia de la mujer y confiscando su identidad histórica.

4. Enzensberger, *Raids and reconstructions*, pp. 276-277.

ción, y ha sido ideada exactamente para esa capa intelectual elitista. En particular, permite al aspirante a académico comprometerse en un inocuo psicodrama revolucionario sin dejar por eso de seguir una respetable y convencional carrera intelectual. Como hemos visto, todas las posiciones teóricas centrales de Althusser pueden derivarse de posiciones burguesas ortodoxas en los campos de la epistemología, la sociología estructuralista, etc. La inhibición de las iniciativas humanas por ideologías y por cosas se conforma enteramente al sentido común dominante de las disciplinas conservadoras. Además, al igual que la teoría política —debido a la negación de la experiencia y el repudio de los controles empíricos—, la práctica puede llevar *a cualquier parte* y justificar *cualquier cosa*; en cualquier «coyuntura» una «instancia» política o ideológica puede postularse hipotéticamente como «dominante», y el «factor canguro» la trasladará alegremente de un prejuicio al siguiente.

Si a esto se redujera el althusserismo como ideología —si no fuera más que una de las sucesivas modas con las cuales la intelectualidad rebelde de Occidente puede hacer sus pinitos sin tener que arrostrar sufrimientos reales—, entonces habríamos estado perdiendo el tiempo. Pero es también algo más serio. Es algo que refuerza y reproduce activamente la efectiva pasividad ante la «estructura» que nos tiene a todos prisioneros. Es algo que consolida la ruptura entre teoría y práctica. Es algo que aparta a muchos buenos cerebros de un compromiso teórico activo. Y al nivel de un discurso político más vulgar, proporciona legitimaciones teóricas para todas las medio-verdades más estúpidas y peligrosas que parecían haberse disipado: que «moralidad = los intereses de la clase obrera», que «filosofía = lucha de clases», que «derechos y prácticas democráticos = ideología "liberal"», y así sucesivamente. Si una tal teoría alcanzara alguna vez algún poder, lejos de «liberar» a la clase obrera, la entregaría, en su insufrible arrogancia y en su pretensión a ser «ciencia», a manos de una casta burocrática de letrados: la *próxima* clase dominante que está a la expectativa.

Esta salida parece improbable. La mayoría de los que han caído bajo la influencia althusseriana no están hechos para ser sacerdotes estalinistas. Son simplemente jóvenes que *desearían* ser socialistas revolucionarios, que no han encontrado ningún medio de compromiso práctico y que han sido embaucados. Este embaucamiento desemboca fuera del espacio de los esfuerzos humanos y fuera del ámbito

del conocimiento. De manera que cabe prever que estarán ausentes de ambos. A la vez, sin embargo, no deberíamos olvidar que esta Teoría está proporcionando aliento y justificaciones a los elementos más conservadores de los aparatos comunistas más conservadores. Como todas las ideologías, ésta confirma la situación que le dio origen. Al reforzar la extrema derecha de la «izquierda», reproduce la inercia y la parálisis de la voluntad socialista que ha constituido la premisa de su propia existencia.

No sé si la práctica teórica está siendo incorporada o no a las ortodoxias de estado de la Unión Soviética y de la Europa del este. Sospecho que es, a un tiempo, demasiado sofisticada y demasiado descaradamente estalinista para eso; al fin y al cabo, si Stalin viviera hoy, sería el primero en reconocer que Stalin cometió... errores. El sueño último de la práctica teórica es la resurrección de la dualidad de los poderes temporal y espiritual de la cristiandad medieval: el Sacro Emperador Proletario llevará a cabo su peregrinaje hasta la morada de la Teoría, donde, tras haber sido examinado en su conocimiento de la doctrina, será coronado. No es probable que esto ocurra. Pero cuando uno contempla la situación de ciertos países del Tercer Mundo, le acude a la mente una imagen más sombría, y a la vez menos inconcebible. Pues el althusserismo está hecho bastante a la medida exacta de las exigencias ideológicas de quienes aspiran a ser clase dominante —la *próxima* clase dominante en perspectiva— en sociedades donde una parte de la intelectualidad, sumamente distanciada de las masas, propugna medidas políticas que exigen una implacable «modernización», una retórica marxista y antiimperialista, el desprecio por las prácticas democráticas y una confianza efectiva en la protección económica y militar del estado soviético. Si por un momento consideramos las posibles consecuencias de que el partido comunista de la India (uno de los partidos estalinistas que ha sufrido menos modificaciones del mundo) reforzara con una dosis de arrogancia althusseriana las tendencias antilibertarias y el desprecio por las masas «pequeñoburguesas», tendencias existentes entre sus militantes y abundantemente manifestadas en la reciente Emergencia; y si sus cuadros superiores, en gran medida de extracción burguesa e intelectual, llegaran a ser prácticos teóricos; y si se presentara la oportunidad de pasar a la práctica no sólo en el campo de la teoría, sino también sobre el cuerpo social de la India, entonces no cabría esperar nada más que la reproducción de todo el repertorio del esta-

linismo en su forma más genuina dentro del infierno feroz de la «escasez» india.[5]

Pero podemos dejar esto al buen criterio de nuestros camaradas de la India o de América latina, que se enfrentan cada día a problemas más palpables y más urgentes que los nuestros, y que no pueden cerrar las ventanas a la experiencia ni colocar su teoría a un lado y su práctica a otro lado más remoto. Con todo, sería bueno hablar de eso e intercambiar experiencias sobre los problemas políticos que tenemos en común. Sería bueno que el auténtico diálogo internacional del comunismo libertario pudiera reanudarse.

5. Uno recuerda, con cierta ansiedad, que algunos de los dirigentes de los jmer rojos de Camboya recibieron su aprendizaje del «marxismo» en el París de los años sesenta.

XVII. POR UN SOCIALISMO DEMOCRÁTICO Y REVOLUCIONARIO

Concluiré, como es ahora obligatorio, con una autocrítica.

Cinco años atrás, en mi «Carta abierta a Leszek Kolakowski», examiné los significados diversos de los marxismos contemporáneos, y concluí con una idea general del marxismo como tradición. Dentro de esta «tradición», yo veía una variedad inmensa de discursos y varias subtradiciones completamente incompatibles unas con otras; no obstante, yo argüía que, por incómoda que resultara tal coexistencia, todas estaban unidas por el empleo de un común vocabulario de conceptos, muchos de los cuales derivaban de Engels y de Marx. Apunté que uno debe resignarse a aceptar la ardua tarea de definir constantemente la posición propia en el seno de esta «tradición», y que la única alternativa a ello era la de abandonarla del todo, opción que yo rechazaba. Prefería mantenerme dentro de esa tradición, aunque algunos pocos de nosotros estuviéramos en ella sólo como «malditos».

Ahora me doy cuenta de que ésta era una decisión inadecuada y evasiva. Políticamente ha sido imposible durante mucho tiempo para las posiciones estalinistas y antiestalinistas coexistir una con la otra. Para mí hoy está claro, a partir de mi examen del althusserismo —y mi crítica implícita de otros marxismos emparentados con él—, que ya no podemos seguir atribuyendo ninguna significación teórica a la idea de una tradición común. Pues el abismo que se ha abierto no separa acentos distintos en el vocabulario de los conceptos, no separa esta analogía de aquella categoría, sino que separa modos de pensamiento idealistas y materialistas, un marxismo como clausura y una tradición, derivada de Marx, de investigación y crítica abiertas. La primera es una tradición de teología. La segunda es una tradición

de razón activa. Ambas pueden obtener títulos de legitimidad de Marx, si bien la segunda tiene unas credenciales incomparablemente mejores respecto a su linaje.

Por consiguiente, debo afirmar sin ningún equívoco que no puedo seguir hablando de una sola tradición marxista común. Hay *dos* tradiciones, cuya bifurcación y cuya separación han sido lentas, y cuya declaración final de antagonismo irreconciliable fue diferida —como acontecimiento histórico— hasta 1956. Desde esta fecha en adelante ha sido necesario, tanto en política como en el campo de la teoría, declarar lealtad a una o a la otra. Entre la teología y la razón no cabe ningún espacio para negociar. El comunismo libertario, así como el movimiento socialista y obrero en general, no pueden tener ningún trato con la práctica teórica, salvo para desenmascararla y expulsarla.

Si pensara que el althusserismo es el punto de llegada lógico del pensamiento de Marx, jamás podría ser marxista. Preferiría ser cristiano (o ambicionar la valentía de un cierto tipo de cristianos progresistas). En tal caso, por lo menos, se me restituiría un vocabulario dentro del cual son posibles las opciones de valor, y que permite la defensa de la personalidad humana contra las ingerencias del Impío Capitalista o del Sacro Estado Proletario. Y si mi condición de descreído, así como mi poca afición por las iglesias, hicieran inadmisible esta trayectoria, entonces debería conformarme con ser un humanista empírico, liberal y moralista.

Pero rechazo estas opciones espúreas que la práctica teórica (y otros marxismos afines) tratan de imponer. Y en su lugar declaro una guerra intelectual implacable contra tales marxismos, procediendo así desde el interior de una tradición de la que Marx fue uno de los principales fundadores. Hay cierta inclinación, viva durante mucho tiempo, a tratar de evitar el compromiso bajo la consigna de «¡Ningún enemigo a la izquierda!». Esa consigna tuvo un origen necesario y honroso en las difíciles situaciones de la resistencia antifascista; y en el terreno político a menudo retornarán situaciones difíciles como aquélla. Pero ¿cómo es posible decir que no hay enemigos de esta índole después de la experiencia del estalinismo, después de Budapest en 1956 y de Praga en 1968? Y en el campo de la teoría, ¿qué posible significado puede atribuirse a «la izquierda» cuando imparte lecciones de antimoralismo, antihumanismo y de clausura de todas las aberturas empíricas de la razón? ¿Hubieran

podido Marx, o Morris, o Mann haber reconocido algo de la teoría o de la práctica del estalinismo y admitido que pudieran tener ni siquiera una relación imaginaria con «la izquierda»? ¿Tiene algún lugar en «la izquierda» la supresión de la razón y el arrasamiento de la imaginación? ¿Acaso puede calificarse de práctica de una «izquierda» la confiscación de la actividad autónoma del pueblo trabajador y de sus medios de expresión y autoorganización por parte de un partido o una vanguardia omnisciente y substituista?

Lo que la referida consigna tendenciosa hace es simplemente erigir una defensa moralizante en torno a las organizaciones y prácticas comunistas ortodoxas —defensas complementadas por el «terrorismo ideológico» de Althusser— destinada a impresionar a todo crítico socialista con un sentido de culpa, con una ruptura de solidaridad. De ahí que el *status quo* sea inviolable; toda crítica socialista es ilícita (o es una prueba de malintencionada «calumnia burguesa o trotskista»); y la única crítica permitida debe situarse dentro del marco de los lentos y oportunistas procedimientos del aparato mismo. De ahí que la lucha contra el estalinismo como teoría y como práctica deba dejarse irresoluta por plazo indefinido. Y en consecuencia nos vemos constreñidos dentro de un espacio en cuyo interior cometemos diariamente rupturas de solidaridad con nuestros camaradas que están esforzándose por desmantelar el estalinismo y que sufren bajo las razones del poder comunista.

Al declarar «la guerra» de esta manera —y al pedir que otros se definan menos equívocamente— no establezco la simple ecuación siguiente: estalinismo = todas las organizaciones y formas comunistas. No declaro que todo el comunismo esté infectado, ni que sufra una enfermedad mortal. No rechazo las alianzas políticas que sean necesarias, y lúcidas, con los movimientos comunistas. No ignoro los elementos honrosos (y ciertamente democráticos) presentes en la historia del combate comunista, en Occidente y en el Tercer Mundo. No dudo del valor y de la abnegación de los cuadros comunistas, en cantidad de luchas antiimperialistas y anticapitalistas. No confundo el estalinismo como teoría, y como conjunto de manifestaciones y prácticas particulares, con la existencia histórica y sociológica de movimientos de masas comunistas. No niego que en el viraje hacia el «eurocomunismo», junto a ajustes oportunistas a un electorado, haya genuinas batallas sobre cuestiones de principio. No me niego a advertir la preocupación auténtica —y la declaración pública de esta preo-

cupación— ante aspectos de la realidad soviética que han sido cada vez más visibles dentro del área del «eurocomunismo» desde los tiempos de Praga, 1968. No dejo todo esto de lado como hipocresía; se trata de un signo bienvenido e importante de cambios ulteriores, a menudo impuestos a los dirigentes por su propia «base» militante. Por encima de todo, espero, en las décadas próximas, que surjan de dentro de los propios movimientos comunistas, ya sean del Este o del Oeste, nuevos refuerzos en la guerra contra el estalinismo. La manera en que estas luchas tendrán lugar —y con qué diferencias en Polonia, en España y en Bengala— es una cuestión histórica, respecto a la cual toda predicción de la teoría sería disparatada.

Lo que quiero decir es más bien lo siguiente. En primer lugar, el comunismo libertario, o un socialismo que sea a la vez democrático y revolucionario en sus medios, su estrategia y sus objetivos, debe mantenerse firme, con una base independiente, sobre sus propios pies, desarrollando su propia crítica teórica y, cada vez más, sus propias formas y prácticas políticas. Sólo con estos presupuestos puede negociarse una «alianza»; y si las emergencias reclaman una tal alianza, no puede ser en los términos imperativos usuales del comunismo ortodoxo: que las diferencias teóricas y estratégicas sean oscurecidas u ocultadas, en interés de una amplia «izquierda unida» (cuyo interés, a su vez, en definitiva, es el del partido).

En segundo lugar, las condiciones para cualquier acción común han de consistir en una crítica constante e inequívoca de cada uno de los aspectos de la herencia estalinista. Hasta que el «orden del día» de 1956 quede agotado, hasta llegar a los «ruegos y preguntas», cualquier pretensión a que el eurocomunismo se reforme a sí mismo se basará tan sólo en la incierta fianza del oportunismo electoral. La lucha debe alcanzar a todos los niveles de la teoría y de la práctica, llevando a cambios radicales en las formas de la organización del partido comunista y en las relaciones prácticas de los comunistas con otros organismos socialistas y con su propia «base electoral», y sólo con estas premisas —que la acción común *acelere* tales cambios y *revele* ulteriores diferencias— pueden ser satisfechos nuestros propósitos.

En Gran Bretaña, con su partido comunista pequeño y en declive, estas cuestiones tienen una importancia secundaria. Pero análogamente la incapacidad de la tradición alternativa, de signo libertario,

para llenar ese vacío y afirmar su presencia política junto al movimiento laborista es de lo más serio e inexplicable. En el muy celebrado «renacer del marxismo» en Gran Bretaña durante las dos últimas décadas, una montaña de pensamiento todavía no ha engendrado ni siquiera un ratón político. Encerrados en el habitual elitismo de la intelectualidad, los teóricos desdeñan entrar en uno u otro tipo de relación con un movimiento obrero del que ellos saben (sobre bases apriorísticas) que es «reformista» o «corporativo», pero cuyas luchas dieron lugar a las instituciones en que ellos están empleados, cuyo trabajo ha hecho las sillas en las que se sientan, que se las apaña para existir y reproducirse sin ellos y cuyas presiones defensivas constituyen todo lo que se yergue entre ellos y las razones del poder capitalista. Estos teóricos ni siquiera han creado plataformas independientes de comunicación y de educación políticas; las únicas plataformas creadas son publicaciones desde cuyas páginas ellos pueden conversar unos con otros. Pero esto supone suscitar otra serie de cuestiones políticas, a discutir en otra ocasión.

Puedo parecer más amargo de lo que en realidad soy. Pienso que, de hecho, hay mucha energía y capacidad dentro de esos toneles de marxismos envasados que se amontonan, una fila sobre otra, en los pasillos de los institutos politécnicos y de las universidades. Dando un golpe violento y enconado contra los bitoques althusserianos, espero poder dejar que un poco de esa energía se libere. Si lo consiguiera, entonces los problemas para crear en este país una izquierda independiente, abocada a un continuo y fraternal diálogo práctico con el movimiento obrero en toda su amplitud, podrían resultar al fin y al cabo no ser insuperables. Esas «estructuras» masivas e impasibles de nuestra época podrían resultar más vulnerables a la intervención activa de los seres humanos de lo que suponen los diversos marxismos.

Y si algunas mentes se liberaran, espero que se trajeran con ellos a Marx. Espero que se trajeran *no sólo* a Marx; y deberían sin duda librarse de la idea verdaderamente escolástica de que los problemas de nuestra época (y las experiencias de nuestro siglo) llegarán a ser entendidos gracias al riguroso examen de un texto publicado hace unos 120 años. Volver a afirmaciones de Marx en cada una de las operaciones del análisis es como hacer una carrera campestre con botas aplomadas. William Morris formuló la idea con infalible buen sentido. «Por penosa que sea la tarea, debería leer usted a Marx

—aconsejó a un correspondiente—. Por ahora es el único economista plenamente científico que está de nuestro lado.» [1]

Mientras las filas de marxistas reunidos que me escuchan expresan su reacción de escándalo o se dispersan con grandes carcajadas, continuaré mi argumentación. No sobre la cuestión de si es o no adecuado describir a Marx como «economista». Éste era el Marx que estaba al alcance de Morris; y cabría añadir que es el Marx tal como resulta de la reducción del hombre, en efecto, por los manipuladores del «modo de producción» y por los grupos contempladores-del-ombligo de *El capital.* Lo importante aquí está en que *Marx está de nuestro lado, y no nosotros del lado de Marx.* Su voz tiene una fuerza que jamás podrá ser silenciada, pero nunca ha sido la única voz, y su discurso no tiene un alcance ilimitado. Él no inventó el movimiento socialista, ni el pensamiento socialista cayó de algún modo en su exclusiva posesión o en la de sus legítimos herederos. Tuvo poco que decir (porque así lo eligió) sobre los objetivos socialistas, sobre los cuales Morris y otros dijeron más cosas, y más cosas pertinentes para el mundo de hoy. Y al decir ese poco olvidó (y a veces pareció negar) que no sólo el socialismo, sino *cualquier* futuro hecho por los hombres y las mujeres descansará no sólo sobre la «ciencia» o sobre las determinaciones de la necesidad, sino también sobre elecciones de valores, y sobre las luchas para hacer efectivas estas elecciones de valores.

La elección a la que se enfrenta la tradición marxista hoy, y a la que se ha enfrentado durante mucho tiempo, es la que se plantea entre el irracionalismo idealista y la razón operativa y activa. En lo que respecta a los althusserianos, hace tiempo que han tomado una decisión, retirándose a los rituales de su propio apartado observatorio:

> Como si un observatorio astronómico estuviera hecho sin ventanas y el astrónomo en su interior describiera el universo estrellado sólo con ayuda de pluma, tinta y papel, así el señor Althusser, en *su* observatorio (y hay muchos como él), tampoco tenía ninguna necesidad de echar ninguna mirada sobre las innumerables miríadas de seres humanos a su alrededor para poder determinar sus desti-

1. Véase mi *William Morris* (ed. de 1977), p. 761.

nos en una pizarra y borrar todas sus lágrimas con un simple trozo diminuto de esponja.[2]

Quizás este observatorio se está hundiendo ya sobre sus descompuestos cimientos. Pero en torno a sus ruinas se erigirán otros observatorios más de moda, más vanguardistas. Antes de que se vean encerrados en el interior de algún «marxismo» aun mejor aparejado, pido a mis lectores también que elijan.

En tres ocasiones he remachado el clavo de «1956». Sin duda, mis críticos tienen razón; el retorno a ese momento del pasado ha sido, para mí, algo obsesivo: «ha habido pocas confesiones de fosilización tan tristes como ésta».[3] A cada derrota uno debería alzarse, sacudirse el polvo de las rodillas y marchar jubilosamente con la cabeza erguida. Pero ¿qué hacer si la derrota es completa y abyecta, y pone en cuestión la racionalidad y la buena fe del proyecto socialista mismo? ¿Y qué hacer si los protagonistas, dentro del movimiento socialista, finalmente se separan en torno a este punto, y su antagonismo total se hace explícito? ¿Puede uno entonces seguir avanzando, con la cabeza aun más erguida, igual que antes? No lo creo. Pero prometo no mencionar de nuevo el tema. Mis deudas con «1956» han sido ahora saldadas del todo. Con la conciencia más tranquila, puedo ahora volver a mi trabajo propio y a mi jardín. Contemplaré cómo crecen las cosas.

2. Pido disculpas. Al copiar este extracto de *Hard times* confundí el nombre de *mister* Gradgrind con el de *monsieur* Althusser.

3. Anderson, «Socialism and pseudo-empiricism», art. cit., p. 39.

EPÍLOGO

El texto de *Miseria de la teoría* fue terminado en febrero de 1978. En marzo la Unión de la Izquierda fue derrotada en las elecciones francesas. A fines de abril Althusser publicó cuatro artículos en *Le Monde* polemizando con la dirección del partido comunista francés. Posteriormente, estos artículos fueron publicados de nuevo por Maspero con el título de *Ce qui ne peut durer dans le parti communiste français* (y vertidos al inglés en la *New Left Review*, 109, mayo-junio 1978).*

Estos artículos han sido presentados diversamente, en diferentes órganos de la izquierda británicos, como una «intervención dramática y elocuente», y como los pronunciamientos «devastadores» de un marxista «no dogmático» y «flexible». Althusser se ha convertido en un héroe «antiestalinista» de la intelectualidad británica francófila, y yo he mostrado mi habitual patosidad eligiendo este momento para publicar mi crítica.

Desgraciadamente, no he podido obtener estos «elocuentes» y «devastadores» artículos. No han llegado hasta Worcester, donde resido. Los artículos que yo he leído se reducían al tipo de lucha política interna predecible para el día siguiente de cualquier lamentable derrota política, derrota asegurada por la doblez verbal, la doblez táctica y el descarado oportunismo del PCF. Uno tiene la impresión de que si la Unión de la Izquierda hubiese ganado el 2 por ciento más de los votos, el señor Althusser habría negado al mundo el favor de sus opiniones. Pero la derrota, reiterando la experiencia del apla-

* Hay trad. cast.: *Lo que no puede durar en el Partido Comunista francés*, Laia, Barcelona.

zamiento de las promesas que ha llegado a ser perpetuo para muchas generaciones de la izquierda francesa, ha desatado una racha de desaliento en la que Althusser debe alzar su voz por encima de la de otros si no desea verse condenado a la nulidad.

Hubiera causado más impresión si la crítica de Althusser (y en particular su recomendación de unidad de acción de la izquierda en la «base») hubiese aparecido *antes* de la derrota, y con tiempo suficiente para influir en la campaña. Al fin y al cabo, es bastante corriente que los políticos no victoriosos se vean expuestos a un justo castigo al día siguiente de la derrota, y Althusser y sus amigos están desempeñando el papel de señora Thatcher frente al Edward Heath de Marchais.

Lo que caracteriza la polémica de Althusser no es su elocuencia, sino su arrogante tono virtuoso y su falta de sentido autocrítico. El buró político del PCF es considerado responsable de todo: de la historia del partido, de su estrategia y de su ideología. La polémica es cortante y a veces cáustica en su desenmascaramiento de la organización burocrática y del control cuasi-militar del partido. Pero esto es, en definitiva, una historia muy vieja, y además profundamente conocida para quien tenga un conocimiento práctico (por oposición a teorético) de la izquierda francesa. Esto ha sido escrito, durante décadas, por muchas plumas: por trotskistas y sindicalistas, por las oposiciones comunistas de 1956 y siguientes, por Sartre profusamente a fines de los años cincuenta, por nuestros camaradas de la primera Nouvelle Gauche, de *France-Observateur* y de la UGS, por *Socialisme ou Barbarie,* por los activistas de Mayo de 1968 y por otros muchos. A lo largo de estas décadas, Althusser ha negado toda permisibilidad a esta crítica y, como hemos visto, la ha denunciado como «el más violento anticomunismo burgués y antiestalinismo trotskista».

No cabe duda de que deberíamos admirar su marxismo «flexible», e incluso ágil. Fue capaz de pasar del «culto a la personalidad» (1965) a «una desviación estalinista» (1973) y a un desacuerdo del todo explícito con la teoría y las formas estalinistas, ¡y todo ello en menos de veinte años! Quizá deberíamos dar la bienvenida a Althusser como pensador tardío, como filósofo inocente de conocimiento político práctico que ha sido iluminado por un desastre electoral en el terreno clásico de la democracia burguesa. Pero ¿a qué conclusiones prácticas conduce esta polémica? Con muchos halagos a los «militantes de la base», propugna «una crítica y una reforma profundas de

la organización interna del partido». Muy bien. ¿Y en qué consistiría una reforma así? En bastante poca cosa, tal vez, pues Althusser insiste en que el «centralismo democrático» es intocable: los «militantes» y las «masas» no necesitan consejos de «expertos en democracia burguesa, sean o no comunistas». Éste es un golpe preventivo: a los críticos comunistas se les advierte anticipadamente que si proponen reformas que no son del gusto de Althusser, éste pondrá sus nombres en la lista negra de la democracia burguesa. Por lo demás, se nos ofrecen fórmulas inescrutables como el oráculo de Delfos. Mi amigo Douglas Johnson, de quien se rumorea que tiene información particular, nos cuenta (*New Statesman*, 7 julio 1978) que las reformas propuestas por Althusser tendrían un amplio alcance: «Sería posible la discusión dentro de las células. Un militante podría escribir al comité central con derecho a obtener una respuesta». No debería olvidarme de proponer tan devastadoras reformas en la célula de mi organización local del partido laborista.

Lo que da más respiro para el pensamiento es el tercer artículo de Althusser (*Le Monde*, 26 abril) sobre la «Ideología». En él reclama «una teoría marxista devuelta a la vida: una teoría que no esté encallecida ni deformada por fórmulas consagradas, sino que sea lúcida, crítica y rigurosa». Y explica cuidadosamente que una tal teoría debe ir acompañada de ¡*análisis concretos*! Y más aún, ¡de *análisis concretos de relaciones de clases*! ¡Qué sorprendente! ¡Y qué sorprendente también que pueda entonar estas trivialidades sin un solo estremecimiento de autocrítica! Durante dos décadas Althusser y su círculo inmediato han tenido sobre la ideología de los intelectuales comunistas franceses más influencia que cualquier otro grupo. Y esta influencia puede advertirse, precisamente, en la reducción del marxismo a elaboradas fórmulas consagradas, en el abyecto divorcio (encubierto tras las acusaciones de «empirismo») entre la «teoría» y el análisis concreto, y en la reducción de los análisis de relaciones de clases a permutaciones metafísicas. De modo que el primer requisito de una crítica de la ideología del PCF debe ser una crítica rigurosa e implacable de las propias obras de Althusser.

Tomo la palabra «implacable» del mismo Althusser. Él es quien nos dice que el análisis concreto, así como la teoría, «son implacables». Pero la necesaria crítica de la teoría y de las prácticas del PCF resultará ser mucho menos clemente de lo que él supone. Pues el PCF fue, durante muchos años, el principal bastión del estalinismo

en el mundo no comunista, y sus dirigentes tenían insólitas posiciones de influencia en los cónclaves de la Komintern.

Es cierto que Althusser da un paso en dirección de la honestidad al admitir que («entre 1948 y 1965») el PCF efectuó sus propios «procesos» falsificados contra elementos críticos e intimidó y denunció a grupos independientes de la izquierda francesa con campañas calumniosas. Pero en estrecha relación con esto, invoca en dos ocasiones la memoria de Maurice Thorez, así como una supuesta edad de oro de vitalidad teórica y honestidad práctica. Se trata de una útil añagaza demagógica para congraciarse con los «militantes», en cuya memoria Thorez está indeleblemente identificado con las grandes luchas antifascistas de masas de los años treinta. Pero ¿acaso no sabe también Althusser que Thorez, el exiliado de la Resistencia en Moscú, fue un artífice destacado del estalinismo dentro de la Komintern, el arquitecto de la subordinación de la Internacional a los intereses soviéticos, y de aquellas estructuras, aquellas prácticas y aquella ideología que *ahora* —en 1978— puede finalmente Althusser identificar como estalinistas? ¿No sabe acaso que, según el testimonio de dos miembros del comité central del PCF de aquella época (*Politique Hebdo*, primavera 1976, y *Socialist Register*, 1976), Thorez intentó en 1956 impedir que sus miembros tuvieran conocimiento del informe secreto de Jruschov al XX Congreso, y que estuvo asociado con Molotov, Malenkov y Kaganovich en su intento de dar un golpe para derrocar a Jruschov? Althusser es uno de los firmantes del llamamiento para la rehabilitación de Bujarin, y esto le honra. Sin duda le interesará saber que, cuando Jruschov y sus colegas dejaron entrever su intención de «rehabilitar» a Bujarin, Rykov y Zinoviev, fue Thorez quien voló a Moscú para exhortarles a guardar silencio (Ken Coates, *The case of Bukharin*, Epílogo).

Si Althusser desea revivir la tradición de Thorez, el nuevo Althusser no es más que el viejo Thorez puesto en buena letra. Con Althusser la crítica del estalinismo ni siquiera ha comenzado, ni puede comenzar, pues su propio pensamiento es a la vez la consecuencia del estalinismo y su prolongación. Pero no quiero penetrar más adentro en asuntos de los franceses: podemos dejar tranquilamente esta implacable rendición de cuentas a nuestros camaradas franceses.

Lo que me preocupaba en *Miseria de la teoría* no era la situación particular de Althusser en Francia —puedo no siempre haber comprendido correctamente los signos y las complejidades de esa situa-

ción—, sino la influencia del pensamiento althusseriano trasplantado fuera de Francia. Y es necesario advertir la tenaz mala información respecto a las realidades políticas francesas, y la mixtificación respecto a los asuntos intelectuales franceses, que han llegado a imperar en el seno de la izquierda de habla inglesa por obra de los francófilos británicos que, durante unos quince años, han venido promoviendo un supuesto «renacer del marxismo» en este país.

No tengo nada que objetar a la francofilia. Hay mucho que aprender y que admirar en la vida intelectual y política francesa. Pero nuestras agencias, que han obtenido las concesiones necesarias para importar Althusser, Balibar, Poulantzas, Lacan, etc., han presentado tenazmente imágenes de la vida y de la política francesas que son poco más que cuentos de hadas sacados del chismorreo de café propio de París. La *New Left Review* (y la editorial New Left Books) tienen una especial responsabilidad en ello, ya que en los últimos quince años han publicado, con acompañamiento de «presentaciones» arrobadas y de pesados resuellos teóricos, todos los productos, por banales que fueran, de la *Fabrik* althusseriana; y no han publicado nada más procedente de Francia o sobre este país. De modo que, aunque los editores de la *Review* puedan abrigar reservas esotéricas respecto a Althusser, se ha dado por bueno ante un público inocente que el proletariado francés = PCF, partido supuestamente compuesto de una «base» militante heroica y sin complicaciones, a la que están vinculados teóricos marxistas rigurosos y lúcidos, involucrados en la vida concreta del partido.

Un desagradable aspecto de este cuento de hadas es que ha contribuido, durante el mismo período, a romper la solidaridad entre nosotros y la muy vigorosa izquierda libertaria y antiestalinista de Francia, con la cual la primera Nueva Izquierda tenía relaciones fraternales muy estrechas, mientras que actualmente sus actividades no son examinadas y ni siquiera conocidas. De manera que, en nombre de la francofilia, hoy se han hecho más difíciles los intercambios con los intelectuales y activistas independientes franceses a los que el PCF denuncia o calumnia. Y otra consecuencia igualmente desagradable es que la izquierda sedicentemente marxista de Gran Bretaña no está en absoluto preparada para comprender el desastre que se venía demorando desde hace tiempo y que, por fin, se ha declarado en la tradición intelectual comunista de Francia.

Pues el drama de las dos últimas décadas ha sido descrito de un

modo enteramente erróneo en este país. No ha sido jamás la ardua épica intelectual que suponían los promotores británicos. Un gran número de episodios han constituido una farsa, y como tal han sido vistos por un número creciente de intelectuales franceses. No hay que tener la edad de Matusalén para recordar los tiempos en que Roger Garaudy (el doctor John Lewis de Francia) ocupaba el cargo de Corrector de las Herejías Burguesas de todo el mundo occidental, cargo del que fue depuesto como preliminar a su reconciliación con la Iglesia católica. Más que en cualquier otro país occidental, el PCF tuvo éxito en intimidar a sus intelectuales y neutralizarlos con el sentimiento de su culpabilidad burguesa. Los intelectuales fueron segregados en sus *ghettos* y subordinados a la disciplina de los letrados del partido. La consiguiente ruptura entre teoría y práctica halló una expresión clásica en el pensamiento de Althusser. El PCF, más resistente a la educación por la experiencia que cualquier otro partido comunista occidental, se enfrentó a la defunción del estalinismo y a la recuperación del capitalismo con la vigorosa respuesta de un avestruz. Esto significó, para la dirección, una caída en el pragmatismo y el oportunismo; y para los intelectuales un rápido paso al idealismo, un *rechazo* teóricamente justificado de los datos empíricos, de la historia, del «empirismo». Ahora, después de llamar durante muchas décadas a la puerta, el ser social finalmente efectúa una tardía y forzada irrupción en la conciencia social. De repente, los intelectuales del partido en su resquebrajada fortaleza hacen signos «elocuentes» y «devastadores» de reconocimiento de... lo que todo el mundo fuera de la fortaleza sabía desde hace tiempo.

No quiero predecir la futura evolución de Althusser. No es probable que siga los pasos de Garaudy. Lo que predigo es que toda esa alta y rigurosa teoría se derrumbará, en el curso de una década, convirtiéndose en un degolladero, y que el tenaz estalinismo póstumo de la intelectualidad comunista francesa se desvanecerá en un año o dos en medio de gritos de *sauve qui peut!* No puedo decir que esta perspectiva me desagrade. Considero trágico el desbarajuste cruel y en gran medida inmerecido de una honrosa tradición comunista francesa procedente de los años treinta y de la Resistencia; pero en las dos últimas décadas he visto en esta zona menos honor y más mala fe. La tarea de reconstruir una tradición revolucionaria libertaria en Francia se ha venido desarrollando desde tiempo atrás en otros ámbitos.

En algunos de estos juicios tal vez esté yo mal informado. Incluso es posible que Althusser pueda probar que es más serio en su nuevo antiestalinismo de lo que yo supongo. Esperemos que sea así. Pero si resulta ser así, entonces debe revocar la mayor parte de su propia teoría tal como la ha hecho pública. Y de esto se trataba en *Miseria de la teoría.* Pues la teoría queda *como* teoría, recibe réplicas como teoría y es trasplantada como teoría, sean cuales sean las contingencias personales y públicas que surjan. En esto, por lo menos, estoy contento de ser corroborado por Althusser. Pues, como él señaló con bastante grandeza de miras en una entrevista de *Les Nouvelles Littéraires* (8 junio 1978): «Philosophe, je ne suis pas piégé par les effets de la politique publique quotidienne...». Por mi parte, como historiador je ne le suis pas tampoco. No hay una sola frase de *Miseria de la teoría* de la que desee retractarme.

6 de agosto de 1978

ÍNDICE

I. Planteamiento de la cuestión 9
II. Un nuevo idealismo marxista 14
III. Las materias primas del conocimiento 16
IV. Una epistemología idealista 23
V. Althusser (y Popper) contra la historia como ciencia . 30
VI. Reiteración antiempirista de errores empiristas . . 47
VII. La lógica de la historia 65
VIII. Una comedia bufa 86
IX. Sobre el carácter epistemológico de las categorías históricas 93
X. Estructura y proceso 118
XI. ¿Acción humana o proceso sin sujeto? 140
XII. Althusser, o Proudhon redivivo: la analogía como sucedáneo conceptual 162
XIII. «Humanismo» y «moralismo» 190
XIV. La absorción economicista de la antropología . . . 219
XV. «Conciencia» y «cultura»: por un materialismo histórico y cultural 249
XVI. El althusserismo como elitismo 279
XVII. Por un socialismo democrático y revolucionario . . 289

Epílogo 296

E. P. Thompson —historiador de prestigio universal e inspirador de los nuevos movimientos antinucleares europeos— nos ofrece una valiosa contribución al desarrollo de una teoría renovada de la historia. El libro arranca de una crítica a Althusser y al «estructuralismo marxista», para pasar a explicar las razones que llevaron a que los seguidores de Marx confundieran su crítica de la economía política del capitalismo con el programa global del materialismo histórico. De ahí surge la propuesta de volver a trabajar en su elaboración, para mejorar nuestra comprensión del pasado y para utilizarlo como base de un nuevo proyecto socialista democrático y revolucionario.